

سلسلہ سخن ترقی اردو نمبر ۲

القول الاظہر

ترجمہ

الفوز الاصغر

مُصنّفہ لشیخ الامام حکیم ابو علی احمد المعروف بہ ابن مسکویہ رحمہ اللہ تعالیٰ

مترجمہ

مولانا حکیم محمد حسن صاحب فاروقی بھپڑیونی پروفیسر عربی و فارسی

سی ایم کالج اندور

باہتمام محمد مقصدی خاں شروانی

مطبع مسلم یونیورسٹی انسٹیٹیوٹ ڈی گریجویٹس بیگم کراچیا

جلد ۱۰۰۰

بار سوم

مطبوعاتِ انجمن

تاریخِ مملکت - سراسر اس کی تہذیب و ثقافت کا ترجمہ ہے۔ آٹھ سو سے زائد نسلوں کے ہر نسل پر کمال جامعیت سے بحث کی گئی جو ادوار ہر اہول کی تأیید میں تاریخی اسناد سے کام لیا گیا ہے اس کے مطالعہ سے معلومات میں انقلاب اور امن میں دست پیدا ہوتی ہے۔ ہر نسل پر کمال احصاء و ملاحظہ کھلاڑ

مقدمہ طبعیات - یہ ترجمہ ہے مگر انگلستان کے مشہور عالمِ ارضیات کی حکیم کہلی کی کتاب کا جو کہ نام کتاب کی کاوشیات ہو اس میں اظہارِ نظریات کی بحث درج ہو لیکن کتاب علم و فضل کا حلقہ ہے قیمت ۱۰ روپے

القول الاطرار - امام ابن سبکی کی مکتبہ الآراء تصنیف نور اللہ کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ کتاب فلسفہ الہی کے اہول پر لکھی گئی ہے۔ او مذہبِ اسلام پر انھیں اہول کو مطلق کیا گیا ہے قیمت ۱۰ روپے

ترجمہ بیان ہندو مت - ہندو مت کا بیان پرانیس اور انڈیا کا ترجمہ ہے ہندو مذہب کے برگزیدہ عقاید کا بیان فاضلانہ مگر دلکش و براہ میں لکھا ہے اس کو بعد از فکرش جی مہاراج گوتم بدھ وغیرہ کے حالات پر نظر

القصر - قوانین حرکت و سکون اور نظامِ شمسی کی صراحت کے بعد چاند کے متعلق جو جدید کشفیات ہوئے ہیں اس سب کے جمع کر دیا ہے۔ طرزِ باریاں دلچسپ اور کتاب ایک نعمت ہے۔ ۱۰ روپے

البیرونی - کمالاتِ دہنی میں اور بیانِ بیرونی کا مرتبہ تعریف سے مستثنیٰ ہے۔ دسویں صدی کا فاضل ہے مگر ترجمہ علمی اور

دقیقہ نظری میں بیسویں صدی کا محقق معلوم ہوتا ہے۔ البیرونی اس کے حالات زندگی اور کمالات علمی پر مشتمل ہے قیمت ۱۰ روپے

قاعدہ و کلید قاعدہ - یہ قاعدہ مدت کے غور و خوض بعد از بالکل جدید طرز پر لکھا گیا ہے۔ جن اہول اور طریقہ اس کی تعلیم ہونی چاہئے ان کی تشریح کے لئے ایک کلید تیار کی گئی ہے قاعدہ ۲۰ روپے کلید قاعدہ ۳۰ روپے

فلسفہ تعلیم - ہر برٹ اسپنسر کی مشہور تصنیف اور تعلیم کی آخری کتاب ہے۔ غور و فکر کا بہترین کارنامہ الدین و علم کے لئے چراغِ ہدایت ہے۔ تربیت کے قانونی قوانین کو اس قدر صحت کے ساتھ ترتیب دیا کہ کتاب الہامی معلوم ہوتی ہے۔ اس کا نہ بڑھانہ ہو۔ قیمت ۱۰ روپے

نولین اعظم - ایبٹ کی مستند کتاب کا اردو ترجمہ کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوگا کہ نولین کی زندگی بشری جدوجہد کی آخری باب ہے واقعات کی داویاؤں سکندر کی زبان ادا کر سکتی ہے یا تیمور کی زبان ترجمہ آسان اور عام فہم ہے قیمت ۱۰ روپے

دریائے لطافت - ہندوؤں کے مشہور سخن سنج میراجی رائے کی تصنیف ہے اور صرف و نحو اور محاکات اور الفاظ کی پہلی کتاب اس میں زبان کے متعلق بعض عجیب و غریب نکتات درج ہیں قیمت ۱۰ روپے

طبقات الارض - اس فن کی پہلی کتاب ہے جس میں بعض عجیب و غریب نکتات درج ہیں اس کتاب کے مؤلف انگریز مصطلحات اور ان کے مرادفات کی فہرست بھی مسکات ہے

فہرست مضامین

القول الاظہر

صفحہ

۵۴	فصل پنجم - نفس ایک جوہر غیریانی ہے
۵۴	فصل ششم - نفس کے غیر فانی ہونے کے متعلق سکالر تقدیس کا مدہب اور ان کے دلائل
۶۰	فصل ہفتم - مابہت حیات نفس
۶۴	فصل ہشتم - حالات نفس
۷۱	فصل نهم - تزیین سعادۃ طریق حصول حیات
۷۸	فصل دہم - کیفیت نفس بعد مرگ جسم
۹۱	مسئلہ ثانیہ (نبوت)
۹۹	فصل اول - مراتب موجودات عالم
۱۰۴	فصل دوم - انسان کا عالم صغیر ہونا
۱۰۴	فصل سوم - حواس خمسہ کا ارتقاء ایک قوت مشترک کی طرف
۱۰۸	فصل چہارم - کیفیت وحی
۱۱۳	فصل پنجم - عقل کا بالطبع حاکم و مطاع ہونا
۱۱۶	فصل ششم - رویارصادقہ کا نزو نبوت ہونا
۱۱۹	فصل ہفتم - نوت و کمات کا فرق
۱۲۳	فصل ہشتم - سی مل و غیر مل کا بیان
۱۲۴	فصل نهم - اصناف وحی کا بیان
۱۲۶	فصل دہم - سی متقی کا فرق

صفحہ

۲	عرض حال
۳	تذکرہ مصنف
۷	مسئلہ اول (اثبات صانع)
۱۵	فصل اول - اس مسئلہ کی آسانی و دشواری
۱۸	فصل دوم - جمہور علماء و متقدمین کا اتفاق اثبات صانع پر
۲۰	فصل سوم - حرکت سے دلیل وجود صانع پر
۲۴	فصل چہارم - ہر حرکت کا محرک کسی کو کوئی دوسرا چیز
۲۶	فصل پنجم - ذات ماری واحد ہے
۲۸	فصل ششم - ذات ماری مجید ہے
۳۰	فصل ہفتم - ذات ماری ارلی ہے
۳۲	فصل ہشتم - ذات ماری کی تسامح لطیفی بلب
۳۴	فصل نهم - ذات ماری باعث وجود جملہ امتیاز ہے
۳۶	فصل دہم - خدا حلق غیر مخلوق ہے
۳۷	مسئلہ ثانیہ (نفس اور اس کے اقوال)
۴۰	فصل اول - اثبات نفس
۴۳	فصل دوم - نفس کا مد رک ہونا
۴۴	فصل سوم - نفس کا طریق ادراک
۴۷	فصل چہارم - بہت عقل و بہت حس کا فرق

عرضِ حال

مُصَنَّف کا تذکرہ لکھنے سے پہلے چند لفظ ناظرین والا تکمیل کی خدمت میں عرض کر دینے مناسب معلوم ہوتے ہیں جس زمانہ میں علامہ شبلی حیدر آباد میں تشریف فرما تھے اور انجمن ترقی اُردو کا کام بناب مہدوح کے سپرد تھا میں نے اس کتاب کے ترجمہ کا نمونہ انجمن کو بھیجا۔ نہ صرف نمونہ پسند کیا گیا بلکہ علامہ موصوف نے ازراہ الطاف بزرگانہ ایسے الفاظ میں ایسی رائے تحریر فرمائی جو اس مہچران و سچیر کے لئے مایہ خروناز تھی۔ میں اُن الفاظ کو محض اظہارِ افتخار کے لئے یہاں درج کرتا ہوں۔ مولانا نے تحریر فرمایا تھا ”ترجمہ بہت اچھا ہے میں خود تو اس سے بہتر ترجمہ نہیں کر سکتا۔“ مولانا کے محبت آمیز حوصلہ افزا انکسار نے میری بزمِ مردہ افسردہ بہت کے ساتھ مسیحا ئی کا کام کیا اور مجھے تکمیل ترجمہ پر آمادہ کر دیا۔

! ایں ہمہ اپنے جلی تساہل اور مکروہات متعلقہ کے سبب مجھ سے یہ چھوٹا سا کام بھی سہرا بنام نہ ہوتا اگر متقی صدیق مولوی سچا و میرزا بیگ صاحب دہلوی مصنفِ مکتبِ علمی (وغیرہ) کے اگر ماکرم تقاضے میرے افسردہ ارادوں کو گرماتے نہ رہتے۔ زمانِ اُردو کی بے بضاعتی باخبر اصحاب سے بھی نہیں خصوصاً فلسفہ الکیات کی ایک بے نظیر کتاب کے ترجمہ میں خوشکلیں پیش آئی ہوگی اُن کا احوال وہی لوگ اچھا کر سکتے ہیں ہمیں ایسے کاموں کا کم و بیش نحرہ ہو۔

نبیے انجمن نے ترجمہ کو قولِ دما کر عرتِ افرائی کی ہے اگر ملک کے دیگر باادق حضرات نے ایسی مسد فرمایا تو اُمید ہے کہ آئندہ کوئی اچھی کتاب اور پیش کر سکوں۔

نیکو کیش

فاروقی

تذکرہ مصنف

مُصَنَّف رحمہ اللہ کے مُعْصَلِ حالات لکھے کوچی چاہتا تھا مگر افسوس ہو کہ کہیں نہ مل سکے۔ جس کسی نے مصنف کی نسبت لکھا بھی ہے تو ہدایت محض۔ مجبوراً جس قدر مل سکے اُنہی پر اکتفا کیا گیا۔ علامہ شبلی نے علم الکلام میں لکھا ہو "امام احمد بن مسکویہ المتوفی ۸۴۱ھ نے فلسفہ و شریعت کی تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی وہ علوم فلسفہ کا ست بڑا ماہر تھا۔ فلسفہ یونان کی واقفیت میں فارابی اور ابن رشد کے سوا اور کوئی اس کا ہمسر نہیں گزرا۔ اس کی تصنیفات میں تہذیب الاخلاق مصر و ہندوستان میں اور تجارب الامم جو ایک تاریخی تصنیف ہو یورپ میں چھپ گئی ہو۔ فلسفہ و شریعت کی مطابقت میں اُس نے دو کتابیں لکھیں الفوز الاصغر اور الفوز الاکبر علامہ موصوف نے دینی اور مشاہدات و سموعات ابیا کی جو حقیقت بیان کی امام غزالی نے اسی کتاب المصنوع بہ علی غیر اہلہ میں بعینہ اُس کو اپنے لفظوں میں ادا کیا ہو "علامہ محقق سیح ظاہر آندی جزیری لکھتے ہیں کہ جس حید عجیب و غریب کتابوں سے میں واقف ہوں اُن میں سے الفوز الاصغر بھی ہو۔ یہ کتاب حکیم مسعودی نے لکھی ہو۔ نہایت اہم اور ضروری مسائل مختلف ابواب میں لکھے ہیں اور بڑے لطیف نکات حل کئے ہیں۔ طرزیان مائل۔ بسا ہی ہو جیسا مصنف کی دوسری کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراف کا ہو۔ دونوں کتابیں اس زمانہ کے مذاق کے موافق ہیں اور لائق اشاعت ہیں۔ الفوز الاصغر کے پڑھنے سے ایمان تازہ ہو جائی اور اعتقاد اس میں تقویت ہوتی ہو۔ اور ایسی عیب کتاب ہو کہ کہیں اُس میں طعنے نہ مل سکیں

کشف الظنون میں لکھا ہو کہ الفوز الاصغر کے آخر میں مصنف نے وعدہ کیا ہو کہ میں آتی محبت یہ ایک مُعْصَلِ کتاب لکھو گا جس کا نام الفوز الاکبر ہو گا۔ صاحب کشف کے بیان سے معلوم ہوا ہو کہ مصنف

نے اپنا وعدہ یوراکیا اور القوز الاکبر بھی ختم کی گواہ اُس کا پتہ نہیں۔

اس کی ایک اور کتاب فن تیارچ میں ہے جس کا نام تجارب الہم و تعاقب الہم ہے صاحب کشف اس کتاب کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بے انتہا مفید کتاب ہے ابو تیحان خلیفہ مستطرقہ دزرنے اور محمد بن عبد الملک ہمدانی نے اُس کے اوپر حواشی لکھے ہیں۔ اس کتاب کے بعض حصے یورپ میں چھپ کر شائع ہو چکے ہیں۔

عیون الاسماء فی طبقات الاطباء میں مصنف کا حال اس طرح لکھا ہے ”علوم حکمت کا بڑا فاضل تھا۔ علم طب کے اصول و فروع میں یورماہر تھا۔ اُس کی متعدد کتابوں میں سے ایک کتاب کتاب الاستریہ دوسری کتاب الطب صغیر تیسری تہذیب الاخلاق ہے۔ بعض مورخوں نے لکھا ہے کہ مصنف ممدوح ملک عضد الدولہ ابن لویہ کا مقرب خاص اور وزیر خزانہ کے عہدہ پر ممتاز تھا۔ علوم ادبیہ اور پُرانے علوم کی اُس کو خاص واقفیت تھی۔ فارس کے بڑے علما میں سے تھا۔ طویل عمر پائی۔ شیخ الرئیس ابن سینا نے اُس کی ملاقات و محبت کا تہرہ حاصل کیا ہے اور اپنی بعض کتابوں میں اس کا تذکرہ لکھا ہے۔“

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْفُؤْرُ الْأَصْغَرُ

فلسفہ الہی کی عجیب و غریب کتاب علامہ امام ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب المعروف بہ ابن ہسکویہ کی تصنیف ہے۔ یہ عالم جملہ علوم ادبیہ و حکمیہ و فنون عقلیہ و نقلیہ کا بڑا ماہر تھا بقول بعض مؤرخین ملک عضدالدولہ کے مقرریں میں سے تھا۔ اور اُس کے یہاں کسی بڑے عمدہ پر ممتاز تھا۔ فارس کے برگزیدہ علمائے میں سے تھا۔ بڑی عمر پائی شیخ ابوعلی بن سینا نے بھی اُس سے ملاقات کی ہے اور اپنی بعض کتابوں میں اُس کا ذکر کیا ہے۔ سلسلہ ہجری میں وفات پائی۔ علامہ محقق شیخ طاہر آفندی جزائری نے لکھا ہے کہ ”ہنا بت عجیب و غریب کتابیں جو مبریٰ نظر سے گزری ہیں اُن میں سے الفؤرا الاصغر بھی ہے۔ یہ کتاب فلسفۃ النہس کے قواعد و اصول پر لکھی گئی ہے اور مذہب اسلام پر اُن قواعد کو منطبق کیا گیا ہے۔ تمام کتاب میں محال دم رد نہیں۔ اُس کا مطالعہ اعتقادات مذہبی کو نہایت قوی کرتا ہے۔“

• مصنف نے اپنی کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق میں بطریق بیان

اختیار فرمایا ہے وہی اس کتاب کا بھی ہے۔ دونوں کتابیں مذاق زمانہ کے موافق ہیں اور قابل طبع ہیں۔

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ مصنف کی اس کتاب کے علاوہ ایک اور تصنیف الفوائد الکبریٰ کا بھی نشان دیا جاتا ہے جس کی تحریر کا وعدہ اس کتاب کے آخر میں مصنف نے کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اس وعدہ کو یوراکیا (مگر افسوس کہ اب وہ کتاب نایاب ہے)

صاحب کشف نے مصنف کی ایک کتاب تجارب الامم و تعاقب الہم کا ذکر کیا ہے کہ یہ کتاب فی تاریخ میں عظیم النفع ہے۔ ابو شجاع خلیفہ مستطہر بادشاہ کے وزیر نے اور محمد بن عبدالملک ہمدانی نے اس پر حواشی لکھے۔ اس کے بعض حصص یورپ میں چھپ چکے ہیں۔

عمون الانباء فی طبقات الاطباء میں مصنف کی نسبت لکھا ہے کہ علوم حکمیہ کا بڑا فاضل تھا اور اصول و فروع طب میں ماہر و متبحر۔ منجملہ بہت سی کتابوں کی کتاب الاشتر اور کتاب الطبخ اور تہذیب الاخلاق بھی مصنف کے یادگار ہیں۔

یَا فَتَّاحُ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَللّٰہی اَرْزُوْ مِی خَوَہِیْمِ اَمَداد
اَللّٰہی پِشِ تَوَا رِیْمِ فَرِیاد

الحمد لله موجداً لم یکن بغیر اسندلال و فاطمہ الحلق بغیر
اخلال و صلواتہ علی نبیہ المخصوص بالکمال و علی الخیراٹ
اس کتاب میں تین مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ ہر مسئلہ کی دس فصلیں ہیں اور
تمام کتاب میں تیس فصلیں ہیں۔

مسئلہ اول اثبات صانع

فصل اول

(اس امر کے بیاں میں کہ یہ مسئلہ ایک اعتبار سے بہت آسان ہے اور ایک اعتبار سے سخت دشواری)
• اس لئے کہ یہ مقصود اطمینان ہماری عادات سے حد درجہ بعید اور ہمارے معمولی

مقاصد سے اعلیٰ تر ہی لیکن یا اینمہ نہایت ظاہر و روشن ہے کہ اس سے زیادہ کوئی خیر واضح و جلی نہیں اس لئے کہ حضرت جن تعالیٰ کی ذات پاک نہایت ہی منور و جلی ہے البتہ ہماری ضعیف عقل و ادراک اُس جاب کے مشاہدہ سے عاجز و محذور ہیں۔ پس اثبات صانع باعتبار ذات حق نہایت سہل اور باعتبار ضعف و عجز عقول انسانی سخت مشکل ہے۔ اس مطلب کو ایک حکیم نے ایک عمدہ مثال سے اس طرح واضح کیا ہے کہ مخلوق کو خالق سے وہ مناسبت ہے جو خفاش کو آفتاب سے کہ باوجود نہایت روشنی و ظہور کے چمکا دڑ اُس کے دیکھنے سے عاجز ہو ایسے ہی انسان کی عقل ذات باری کے ادراک سے قاصر ہے۔

اس لئے حکماء و عقلاء نے اس مطلوب شریف کے حاصل کرنے کے واسطے شدید ریاضتیں اور سخت تکلیفیں برداشت کیں اور ریاضتوں کا خوگر ہو کر بتدریج ترقی کی تہ کیں اس قدر مشاہدہ کر سکے جس قدر کہ مخلوق اپنے خالق کا کر سکتی ہے اور حقیقت میں سوا ان ریاضات اور تدریجی ترقیات کے اور کوئی طریقہ بھی حق شناسی کا نہیں ہے۔

اکثر آدمیوں نے یہ خیال کہا کہ ”حکماء نے اس امر کو بغل کے سبب چھپایا اور مقصد تشریف عوام پر ظاہر ہونے دیا“ حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ عوام کی عقلیں اُس کے ادراک سے بالکل عاجز و قاصر ہیں جیسا کہ پیش مذکور سے ظاہر ہے۔

نظر میں وجوہ اس مقصود اعلیٰ کے حاصل کرنے کے واسطے ضروری ہے کہ آہستہ آہستہ پستی سے بلندی کی طرف ترقی کی جاوے اور اس دشوار گزار منزل میں جو صعوبتیں پیش آوے اُس کو صبر و استقلال سے برداشت کیا جائے تب کہیں کامیابی ہوگی جیسا کہ ہم آہستہ آہستہ مختصر طور پر اس کا بیان کریں گے اور اُس کے اصول و قواعد کی طرف اشارہ کریں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقلیں جو روحانیات و المیات کے ادراک سے قاصر ہوتی ہیں اُس کا سبب یہ ہے کہ انسان تمام موجودات جسمانی کا انتہائی مرتبہ ہے اور جملہ

ترکیبات منضری خلقت انسانی پر اگر ختم ہوتی ہیں اور کثرتِ جابات اور ترکیبِ مادیت عقل جیسے جو ہر منور کے لئے پردہ ہوتی ہیں اور یہ ہولانی اور مادی جابات عقل نورانی کو ادراک معنولات سے باز رکھتے ہیں اس لئے کہ عناصر بسیط جب اپنی ابتدائی حالت سے اختلاط کثرت کی جانب ترقی کرتے ہیں تو ترکیبِ انسانی پر پونچکر ان کی ترقی مستی ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ امور جو فعلیت میں آتے ہیں ان کی ترکیب و تحلیل غیر متناہی ہوئی تو ممکن نہیں۔ اب اگر یہ مرکب انسان عناصر بسیط کا ادراک چاہے تو جس ترتیب سے ترکیبِ عناصر ہو کر مرتبہ آخری میں انسان واقع ہوا اسی طرح انسان اس ترکیب کو تحلیل کرے اور ترتیبِ اوّل کے خلاف چلے تب کہیں اسے آخری مرتبہ میں جا کر عنصر بسیط کا ادراک حاصل ہو گا۔ پس حالص عناصر باعتبار انساں کے مرتبہ آخری میں ہیں اور اس لئے اُن کا ادراک دشوار اور وقت طلب ہے۔

اسی مضمون کو ایک حکیم نے اپنی کتاب شمع الکلیان میں نہایت بلیغ پیرایہ میں ادا کیا

لے ظاہر ہے کہ حالص عناصر حسب اسی وحدت و اساطت کو جھوڑ کر کثرت و ترکیب اسیار کرتے ہیں تو پہلے مرتبہ احتلاط میں حوادث بستے ہیں۔ دوسرے میں مائت۔ تیسرا درجہ حیوانات کا ہے اور آخری درجہ جس میں تمام ترکیب و اختلاط کی انتہا ہو جاتی ہے اور تعمر سائل ختم ہوتا ہے ترکیب انسانی ہے کہ آخر حلد ہستیاء و موجودات ہی ۱۲ مترجم

لے کشف الظنون میں لکھا ہے کہ شمع الکلیان کتب طبعات میں حکیم اسکندراؤ و دہسی کی کتاب ہے اُس نے اس کتاب میں ارسطو کی کتاب کا خلاصہ کیا ہے جو ملوک الموالف کے زمانہ میں اسکندریہ میں یاقوس کے بعد موجود تھی۔ شمع الکلیان کے آٹھ مقالے ہیں۔ پہلے مقالہ کی اور روح صفائی نے تفسیر کی ہے اور دیکھی اس عدی نے اُس تفسیر کی اصلاح کی ہے۔ تیسرے مقالہ کو جس میں اسحاق سے یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا اور دیکھی اس عدی نے سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ چوتھے مقالہ کی دیکھی اس عدی نے میں مقالوں میں ترح کی جس میں سے پہلا اور دوسرا درجہ کے بعض حصے موجود ہیں

ماہو اول عد الطبیعة فهو اخر بعد الطبیعة یعنی جو اجزاء طبیعت انسانی کی ترکیب کے وقت اول مرتبہ پر تھے وہ بعد ترکیب طبعی آخری درجہ پر ہو جاتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ جو اجزاء یا عناصر اُس وقت قریب تر تھے وہ اب بعید تر ہو گئے۔ اور ترکیب انسانی کے اعتبار سے غور کرو تو اور زیادہ بعید و آخر ہو جاتے ہیں۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جب انسان کو اُن اشیاء تک کے ادراک میں سخت دشواریاں پیش آتی ہیں تو عالم اجسام میں اُس سے نہایت قریب ہیں اور خود انسان کی ترکیب کے اجزاء ہیں (یعنی عناصر بسیط) تو ظاہر ہے کہ المیات و مجردات کا ادراک انسان کو کس قدر سخت مشکل ہو گا کہ اُس عالم تورانی سے اُس کو ہر طرح کی علیحدگی و بے تعلقی بلکہ حد درجہ کی دوری ہے ان تمام دقتوں اور صعوبتوں پر نظر کرنے سے ضروری ہو گا کہ جب ہم اس مقصود و عظم

(یعنی حاشیہ سابق) یا نجوئیں مقالہ کی فطاس لوقا نے تفسیر کی اور ساتویں مقالہ کو بھی اُسی نے ترجمہ کیا پھر اُس کتاب کی مترجہ جند ملاسف نے کی جس میں سے مقالات اول و دوم و سوم و چہارم کی شرح حکم فر فریوس نے کی جو نہایت سہل جواب تک یا بی حاتی ہے اور نصیر نامیطوس جو سریانی میں تھی اصل کا ترجمہ انی بترن متی نے کیا اور ابو احمد بن کرستے بعض مقالہ اول چہارم کی۔ یہ تفسیر زمانہ کی بخت تک ہے اور ثابت س قرہ و مقالہ اول کے بعض حصہ کی تفسیر کی اور ابو ابراہیم بن الصلت نے مقالہ اول کا ترجمہ کیا۔ اور ابو الفرج قدامہ بن جعفر بن قدامہ نے بھی مقالہ اول کے بعض حصہ کی تفسیر کی ہے اور اس کتاب کی شرح تمام و کمال حکیم نامیطوس نے بطور ایک جامع کتاب کے لکھی مگر چونکہ مفصل و مترجہ نہ تھی اس لئے یحییٰ بن سحوی نے اُس کی شرح کی اور اُس کو زمانہ رومی سے عربی میں لایا۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی دس جلدیں ہیں اس السج لے بھی اس کتاب کی ایک مکمل شرح لکھی ہے۔ اور ان حکماء کے بعد اسلام کے چند علمائے طلیفین نے بھی اس کی شرح کی ہے اور اُن کے علاوہ اور لوگوں نے بھی تفصیل سے اندیشہ طوالت ہے اس لئے اسی ۵ رکافی سمجھا گیا ۱۲ (نوادر الاخا۔)

• (ترجمہ حاشیہ اصل کتاب)

یہی سیر عالم حجرات کا قصد کریں تو اول طبعیات کو پورے طور پر بریاضت حاصل کریں بعد ازاں ریاضت ہائے شافقہ کے ذریعہ سے تدریجی ترقی کر کے صمد استقلال کے ساتھ اُس مرتبہ اعلیٰ تک پہنچیں ورنہ اور کوئی طریقہ منزل مقصود تک رسائی کا نہیں ہے۔ افلاطون کا قول ہے کہ ”جو شخص کسی مقصد اہم میں کامیابی چاہتا ہے اُسے واجب ہے کہ اُس کے حاصل کرنے میں جس قدر مشکل اور صعوبتیں ہیں اویں ہمت کے ساتھ اُن کو برداشت کرے۔“ اُس عالی مرتبت حکیم نے اس لئے ایسا فرمایا کہ جب انسان حقایق اشیاء کا علم حاصل کرنا چاہیگا تو اشیاء عالم کے اسباب و مبادی پر صبر و استقلال کے ساتھ غور کرے گا اور اشیاء غور و فکر میں جو دشواریاں پیش آویں گی اُن کا تحمل کرے گا تو بالآخر مبداء اول (جس کا کوئی اور مبداء نہیں ہے) اور سبب حقیقی (جس سے پہلے کوئی سبب نہیں) ان تک ضرور پہنچ جائے گا۔ وذلک هو الفیذا العظیم۔

جاننا چاہئے کہ انسان دو طریقوں سے حقایق اشیاء کو جان سکتا ہے۔ ایک تو حواس خمسہ کے ذریعہ سے۔ یعنی بوجہ قوت حیوانیہ کے (جو مادہ و موضوع سے مستغنی ہے) ادراک ہوتا ہے لیکن اس ادراک میں جملہ حیوانات و انسان تشارک ہیں۔ دوسرا طریقہ جو انسان کے لئے مخصوص ہے اور جس کی وجہ سے وہ تمام حیوانات پر فضیلت رکھتا ہے بذریعہ عقل ادراک کرنے کا ہے لیکن بغیر ادراک اس ظاہری صرف عقل سے انسان کا ادراک کر لینا اُس وقت تک ممکن نہیں کہ مسلسل ریاضتیں نہ کی جائیں اور سخت محنتیں گوارا نہ ہوں۔ کیوں کہ آغاز ولادت جس ظاہری ہمارے ساتھ ہے اور ہمارے نفس ناطقہ نے تمام عمر میں صحتی صورتوں کا ادراک کیا ہے اُن میں کوئی ایسی صورت نہیں جس کو بلا استعانت حواس و ادہام ادراک کیا ہو۔ اسی وجہ سے جب ہم ارادہ کرتے ہیں کہ کسی امر عقلی کی طرف توجہ

لے جو اس لمحہ ظاہری یہ ہیں۔ قوت ماسرہ، قوت سامعہ، قوت تلمہ، قوت دالہ، قوت لامہ۔ اور جو اس لمحہ باطنی کی تفصیل و تعریف مسئلہ ثالثہ کی فصل سوم میں جو وصف کیا گیا ہے ۱۲ مترجم

کریں تو چوں کہ ہیں عادت پڑی ہوئی ہے ہمارا وہم وہی صورتیہ پیش کر دیتا ہے اور نتیجہ یہ
 ہوتا ہے کہ کوئی امر عقلی اپنی خالص شکل میں بغیر شمول کسی صورت حتیٰ کے ہمارے ذہن میں نہیں
 آسکتا۔ خیال نہ خیال کرو کہ جب تم عقل یا نفس ناطقہ یا کسی اور غیر مادی چیز کے ادراک کا
 قصد کرتے ہو تو بغیر اس کے کہ کسی ایسی صورت جسمانی کا تصور کرو جس کی تمہیں عادت اور
 اُس سے اُنیت ہی اور اُس پر ان امور روحانی کو قیاس کر لو اور کسی طریقہ سے تم اُن کا
 ادراک نہیں کر سکتے۔ ایسا ہی حال ہے اُن تمام روحانیات کا جو عالم اجسام کے علاوہ
 ہیں کہ ہم اُن کو کسی طرح پورے طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً جب ہم خیال کرتے ہیں کہ تمام
 عالم اجسام سے آگے خلا ہی یا ملا۔ تو بُرہان قوی و دلیل عقلی صاف بتاتی ہے کہ نہ خلا
 ہو سکتا ہے نہ ملا۔ لیکن یہ بات کسی طرح دل میں نہیں بیٹھی کیوں کہ ہم عالم اجسام میں اس امر کے
 عادی ہیں کہ ہر جگہ یا خلا ہو گا یا ملا محالاً کہ عقل سلیم یقینی و حتمی طور پر ثابت کر رہی ہے
 کہ ایسا ہی ہے اور خود ہمارے سامنے دلائل موجود ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امور عقلیہ کے ادراک
 کی عادت ہی نہیں اور ہمیشہ امور حسیہ ہی ہمارے مانوس و مالوف رہی ہیں۔ لیکن باوجود ان
 سب باتوں کے جب ہم اتنی سخت ریاضتیں کرتے ہیں کہ بخلاف اپنی عادت و طبیعت کے
 معقولات و محردات کی طرف توجہ مبذول کرتے رہتے ہیں اور حواس ظاہری سے زیادہ
 کام لینا بقدر امکان چھوڑ دیتے ہیں اور اس قدر غور و فکر امور عقلی میں کرتے ہیں کہ آخر کو
 اُس کی عادت پڑ جاتی ہے اور وہ مشقت مالوف ہو جاتی ہے تو آنکھیں کھلتی ہیں اور
 معلوم ہوتا ہے کہ معقولات محسوسات سے کس قدر فضل و اشرف ہیں بلکہ اُس وقت
 یہ سمجھ میں آئے لگتا ہے کہ جملہ محسوسات بمقابلہ معقولات کے ایسے ہیں جیسے سوئے کے
 زیور کے سامنے طبع کا زیور۔ اس واسطے کہ تمام محسوسات متغیر و متبدل ہوتے رہتے
 ہیں اور کوئی ایک حال پر قائم نہیں رہتا۔ بلکہ تھوڑی مدت تک بھی اُس کی ایک نئی
 حالت نہیں رہتی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ محسوسات میں کوئی بھی مادہ و جسم سے

خالی نہیں اور مادہ میں ہمیشہ کمی و بیشی شدت و ضعف ہوتا ہی رہتا ہے بلکہ حرکات و سکنات تک سے اُس میں تغیر آتا رہتا ہے میں ہم بوقت ادراک بجائے خود سمجھ لیتے ہیں کہ یہ محسوس ہمہ جہت ہمیں حاصل ہو گیا ہے۔ کچھ عرصہ بعد اُس میں کوئی نہ کوئی تبدیلی ہو جاتی ہے اور بجاری تصویر ذہنی سے اصل میں ضرورت کچھ تغیر آ جاتا ہے۔

اس مضمون کو مثال سے اس طرح ذہن تسکین کرو کہ آنکھ نے کسی چیز کو ایک خاص حالت پر دیکھا ضرور وہ چیز دوسرے وقت دوسرے حال پر ہو جائے گی کیوں کہ مادہ میں تبدیلی ہونی ضروری ہے۔ مثلاً کسی نے زید کو آج کی تاریخ میں دیکھا تو آج زید کے لئے ایک مخصوص مقدار اغتال کی اور ایک خاص کیفیت مزاج کی سمجھی جاتی ہے لیکن چوں کہ زید کی حرارت غریزی اُس کی اصلی رطوبت میں ہمیشہ اپنا عمل کر کے بصورت بھارات کچھ حسہ تحلیل کرتی رہتی ہے اور غذا دھوکے ذریعہ سے وقتاً فوقتاً اس کا بدل بدن کو پہنچنا رہتا ہے اور یہ کمی و بیشی ہمیشہ کارخانہ بدن میں جاری رہتی ہے لہذا ضروری امر ہے کہ میر جو زید کو دیکھا جائے گا تو وہ یقیناً محسوس اول سے غیر ہے۔ اگرچہ نظر اس تغیر کا اچھی طرح امنا نہیں کر سکتی۔ لیکن عقل ان خبر نگاریوں کو خوب سمجھتی ہے جو عالم اجسام کی ہر چیز میں ہوتی رہتی ہیں اور ہونی ضروری ہیں۔

یہ حال تو محسوسات کا ہی مگر معقولات میں کبھی کسی قسم کا تغیر و تبدل کوئی حرکت نہیں ہوتی۔ یہ حال تو محسوسات کا ہی مگر معقولات میں کبھی کسی قسم کا تغیر و تبدل کوئی حرکت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ ازلی و ابدی ہیں اور ہمیشہ ایک حال پر رہتے ہیں جس جو لوگ بعد محنت و ریاضت ادراک معقولات کرنے لگتے ہیں انھیں یہ عالم محسوسات ایک طبع کا زیور معلوم ہوتا ہے۔ وہ عالم روحانیات اصلی جو ہر انہی وجود کی بیاں افلاطون نے اس عالم کا نام عالم سفسطائی (عالم طبع) رکھا ہے۔ اور ہستیہ علماء حکما اس عالم کو ردیل و حقیر سمجھتے رہے کبھی اس کی طرف توجہ نہ فرمائی اور معقولات کو شریف و معظم سمجھ کر انھیں کی طلب تحصیل میں مستغرق ہو گئے۔ ان کے لئے یہ عالم روحانیات ہو گیا ہو گا کہ جب ہم اس عالم محسوسات کے ادراک حقائق سے ترقی کر کے اُس عالم روحانیات کے ادراک کا قصد کرتے ہیں تو ہمیں سخت مجاہدہ اپنی طبیعت کے زنا پر تیار ہونا اور ان تمام صورتوں

کو جو جو اس ظاہری کی ادراک کردہ ہمارے دماغ میں بسی ہوئی ہیں اور مفہولات صحیحہ کے ادراک میں مغالطہ و اشتباہ کا باعث ہوتی ہیں حیران کن کنایہ ہے اور تمام ادہام سے جو جو اس سے حاصل کئے گئے تھے علیحدگی اختیار کرنی پڑتی ہے۔ مگر یہ بے تعلقی بہت دستوار کام ہے اس لئے کہ اپنی ہمیشہ کی عادات کے خلاف کوئی کام اختیار کرنا اور مادیہ مخلوق سے علیحدگی حاصل کرنا کس قدر سخت دستوار ہے۔ جن قدر یہ علم مشکل ہے اُس سے زیادہ یہ حوالیٰ بے تعلقی مشکل ہے کیوں کہ انسان ایسے وقت میں گویا اپنے پہلے وجود سے قطع تعلق کر کے دوسرا وجود اختیار کرتا ہے۔ مگر خدا کے خاص بندے اس مشق کو اس لئے گوارا کرنے میں کم اس علم اعلیٰ کی لذتیں بے وفائی اور انجام نہایت پر لطف و دل پسند ہوتا ہے۔ اس علم کی برکت سے ملک ابدی کی سیر میں اور دائمی نعمتیں نصیب ہوتی ہیں۔ اہتمام یہ کہ جنت اعلیٰ اُس کا مقام ہونا ہے اور ملا اعلیٰ طیس و ہمدم اور حجاب باری حل شانہ کے قرب مبارک سے فیضیاً ہوتا ہے۔

سرور عرش طرب پیش آریں چہ خواہد بود

و فور نعمت رب بیتس آریں چہ خواہد بود

اس مضمون کو ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔

یعنی کہ یہ مقصود شریف نہایت دستواری سے حاصل ہوا ہے اس لئے میں نے اس کے واسطے چند مراتب مقرر کئے جیسا کہ پچھلے سان میں اتار دیا جا چکا ہے۔ ایک علم ادنیٰ و سر علم اوسط تیسرا علم اعلیٰ۔ اور علم ادنیٰ سے جو اپنی ماوت و طبیعت سے زیادہ مناسب تھا ابتدا سے آہستہ آہستہ ترقی کرتا گیا تاکہ کوئی منزل درمیان میں رہ بھی نہ جائے اور جب ایک درجہ اچھی طرح طے ہو جائے اور اُس کے علوم پر پوری قدرت ہو جائے تب دوسرا شروع کیا جائے۔

اس تدریجی ترقی سے میں منزل مقصود پر پہنچ گیا۔ کیوں کہ جو شخص علوم یا ضعیف سے شروع

کمر کے بتدیج ترقی کرتا جائے اور تحصیل منطق کے بعد جو فلسفہ کا آلہ ہے طبیعات حاصل کر کے
بترتیب فلسفہ تک پہنچے اُس کو فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ جس شخص نے جس علم کی خدمت
کی جیسی کا خطاب یا نے کا مستحق ہوگا۔ مثلاً ریاضی داں کو مهندس کہا جائے گا اور نجوم کے
عالم کو منجم کسی کو طبیب، کسی کو منطقی، کسی کو نحوی وغیرہ۔ ان میں کسی کو فلسفی نہیں کہہ سکتے
البتہ جو تمام علوم کو بتدیج حاصل کر کے عایت درجہ تک پہنچے اور ترقی کرے وہ فلسفی
کے معزز خطاب سے مخاطب ہو سکتا ہے۔

فصل دوم

(اس امر کے بیان میں کہ جس قدر حکمائے متقدم گزرے ہیں انہوں نے ملا اختلاف مسئلہ اثبات صانع پر تعلق کیا ہے)
فصل اول کے مضمون کے موافق جو لوگ فی الواقع فلسفی و حکیم کا خطاب یا نے کے مستحق تھے
یعنی جنہوں نے حسب بیان سابق تدریجی زریقات و شاقہ ربانیت کے بعد مسائل الکیات میں
غور و فکر کیا اُن میں سے کسی نے ثبوت صانع میں اختلاف نہیں کیا۔ اور نہ کسی نے اس امر سے
انکار کیا کہ جو صفات انسان کی طرف بقدر طاقت شری منسوب کی جاتی ہیں وہ بحکم کمال جناب
باری عز اسمہ میں پائی جاتی ہیں مثلاً جو دو کرم و قدرت و حکمت وغیرہ۔ اور اہل میں یہ تمام
صفات اسی جناب اقدس کی ہیں۔ ہم انسانوں کے واسطے تو فقط مستعار ہیں۔
اس دعوے کے ثبوت میں ہم فروریوس حکیم کا قول پیش کرتے ہیں کہ نَحْمَدُ اَنْ اُمُورَکَ
جو عقل کے نزدیک بدیہی ہیں ایک مسئلہ ثبوت صانع بھی ہے اور یونان کے تمام حق سید و فحش
فکر حکما اس کی بد اہستہ قائل ہوئے ہیں اور جو لوگ ثبوت صانع کی بد اہستہ کے قائل ہیں
ہیں میرے نزدیک وہ قابل تذکرہ نہں اور زمرہ کھائیں شامل ہونے کے مستحق بھی نہیں
انہوں نے اس ہٹ دھرمی کی وجہ سے بارہا غلطیاں کیں اور اُن کو ایسے امور کا اقرار کرنا پڑا

جو خلاف مشاہدہ و بداہت تھے۔ اس لئے کہ کہنے کو تو کہہ گئے کہ ثبوت صانع بدیہی نہیں لیکن ان کا یہ قول کسی قاعدہ کلیہ پر مبنی نہ تھا اور نہ یہ بات پہلے پہل بلا غور و فکر ان کی عقل میں آئی جیسا کہ بدہیات کا قاعدہ ہی۔ بلکہ اس غلط خیال کا سبب یہ ہوا کہ انھوں نے اپنے لئے کوئی صحیح شاہراہ اختیار نہ کی تھی اور کسی قاعدہ کلیہ کے پابند نہ تھے۔ اسی وجہ سے جب ان کے اقوال باہم متناقض ہوئے تو بالآخر یریشان ہو کر عقل سلیم کے خلاف فی اصول باتیں کرنے لگے۔ میں ایسے لوگوں سے مباحثہ کرنا پسند نہیں کرتا۔ بلکہ جس لوگوں کی عقلیں حدِ جمعی تک ہی محدود ہیں ان سے کلام کرنا بھی نہیں چاہتا آؤ قتیکہ وہ محنت و ریاضت سے اپنی عقول کو مذتب نہ سائلیں اور حقی باتوں کے سمجھنے کا عادی نہ کریں۔“

لیو حکیم فروریو بس کا یہ ارشاد کس قدر زوردار اور یرجوش ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی حکیم جو حکم سلیم رکھتا ہو اثبات صانع کا منکر نہیں۔

اگر غور کرو تو ظاہر ہو جائے گا کہ صانع حقیقی کے وجود پر صاحب عقل کا اتفاق ضروری لازمی ہے اس لئے کہ جو انسان ریاضت و محنت کے ذریعہ سے (جس طرح ہم نے بجلی قفل میں بیان کیا ہے) اپنی عقل کو خالص کر لیا اور اس کو حیات و ادھام سے جدائی حاصل ہو جاوے گی وہ یقیناً اُسی نتیجہ پر پہنچ جائے گا جس پر اہل حکمت و بصیرت پہنچ گئے اور وہی کہنے لگے گا ”ہم کما“ عالی مقام و انبیاء علیہم السلام کہہ چکے ہیں دیکھئے کہ عمل ہادیان سلف کے تمام عالم کو مسئلہ توحید کی تلقین فرمائی اور عدل و انصاف کی راہ بتائی۔

عوام کو حکم ایزدی تو انہیں سیاست کا یا بند کیا اور خواہش کو عقل و نیز کے طریقے سکھائے کون جس طرح اطباء بدن انسان کا علاج کرتے ہیں ایسے ہی انبیاء مرسلین مخلوق کے روحانی طبیب ہیں اور نفس انسانی کا معالجہ فرماتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض بیماریاں کو علاج کے وقت جبر اور تشدد کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ کبھی زہر دے کر تک کی نوبت آجاتی ہے اگر اس لئے کہ جو مفید دوا طبیب دینا چاہتا ہے اس کی منفعت کو تو مریض سمجھتا نہیں اور پیچھے

میں تامل کرتا ہوں تو زبردستی بلکہ سبقتی یلانی یرثی ہے۔ اکثر مریضوں کو طبیب لوگ اس کا سبب نہیں بتلاتے کہ تمہیں کیوں ان مرغوب اشیاء سے پرہیز کرنے اور ایسی ناپسندیدہ غذاؤں سے اجتناب کر کے استعمال کرنے کی ہدایت کی جاتی ہے اس لئے کہ اول تو اس میں دقت بہت ہے پھر نہ وقت کافی نہ ضرورت داعی۔ دوسرے اکثر مریضوں کو باریک باتوں کے سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ پس ہر تدبیر کی علت بتانے میں نفع کم ہو گا اور محنت زیادہ۔ ایسے ہی اکثر مریضوں کو دیکھا جاتا ہے کہ جب وہ طبیب کی محنت و علاج سے شفا یاب ہو گئے تو محض جی چاہنے کی خاطر اسی ناپسندیدہ اشیاء کو کھانے کے لئے مایل ہیں کرنے لگے ہیں اور اپنے نزدیک کوئی مفید ترکیب تجویز کر کے استعمال کرنی شروع کر دیتے ہیں اگرچہ وہ ترکیب سر اسر مضر ہی کیوں نہ ہو۔

ماہل ہی حال روحانی مریضوں کا ہے کہ حکمائے ذوی الاحترام و انبیائے علیہم السلام طابانہم کو بہ تدبیر ساتے ہیں کہ عالم اجسام کے مکرر حادثات و حالات اور جو اس وادہام کے تعلقات کو قطع کر کے مجرد عقل سے غور کراد اور نظر متق سے کام لو تو مقصود تحقیق کا علم حاصل ہو گا اور تہا رے نفس کو صحت کفی اور راحت اصلی نصیب ہو گی۔

مگر چون کہ یہ بندیر دشوار ہے (جیسا کہ ہم فصل گزشتہ میں بتفصیل بیان کر چکے ہیں) اس لئے کچھ فہم و بدبخت لوگ حکم شارع میں تاویلیں کانٹنے لگے۔ کیوں کہ ایک تو اس میں آسانی و آسائش بھی ہے کہ کوئی ریاضتوں کے جھگڑے میں پڑے اور تمام لذائذ دنیا کو ترک کرے دوسرے اُس کو حیا ملتا ہے کہ ان مایلوں کے تراشنے کی وجہ سے ہم بھی عوام میں اعتبار پاؤں گے اور ایک منتقل مدد ہے کہ مافی ہو مضمر گئے یں اپنے احوال و خواہشات کے سوا کسی ایک نئی تادیب نہ رہتا مذہب ایجاب رکھے کہ یکا دو سرے رطبت و تشیع اور رود قدح کرے لگے۔ چوں کہ کوئی کیا حالتیں او حوائج متعارف ہوتی ہیں اس لئے اختلاف رائے بہت ہو گیا اور میان مک نمونہ یعنی نہ ایک دو۔ رے کا دشمن ہو گیا۔ یہ جو اصلی وجہ اختلاف مذاہب و مذاہمت

ہم آئندہ بالاختصار ایسے دلائل پیش کریں گے جس سے معلوم ہو جائے گا کہ جو شخص انصاف کے ساتھ غور و خوض کرے گا وہ توحید باری اور وجود صالح کا (حس نے نام کا مینا کو پیدا کیا ہی) ضرور قائل ہو جائے گا۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ جس لوگوں نے ہیر یہ دلائل نبائے ہیں وہ خود بھی اسی امر کے قائل و معتقد تھے۔

فصل سوم

راں مایں میں کہ ہم حرکت سے دو مصالح پر استدلال لاتے ہیں اور یہ کہ

حرکت ہی اس استدلال کے لئے تمام اشیاء سے مترواط ہے (۱)

فصل اول میں بیان ہو چکا ہے کہ چونکہ ہم خود اجسام طبعیہ رکھتے ہیں اور ہماری احوال اس کے مناسب ہیں اس لئے ہم جس اشیاء سے بحث کر سکتے ہیں ان میں ہم سے قریب تر و مناسب تر یہی اجسام طبعیہ ہیں۔ اور انہی کو ہم اپنے خواص خمسہ سے ادراک کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا بیان کی تفصیل یہ ہے کہ ہر قوت حاشہ ان خیزوں کا ادراک کرتی ہے جو اس کے مناسب ہیں اس طور پر کہ ہر حاشہ کو ایک اعتدال مخصوص عطا فرمایا گیا ہے۔ پس جس قوت اس قوت پر اسی قسم کی بیرونی کسی چیز کا اثر پڑتا ہے اور وہ بیرونی چیز کسی کیفیت میں اس کے مخالف ہوتی ہے تو وہ قوت اس کو معلوم کر لیتی ہے اسی کو ادراک و احساس کہتے ہیں۔

اس دقیق مسئلہ کو مثال سے ذہن نشین کرنا چاہیے کہ قوت ذائقہ کو جو رطوبت منابت کی گئی ہے اس کے ذریعہ سے وہ دوسری رطوبت کو جو فی الجملہ اس کی اپنی رطوبت سے اختلاف رکھتی ہے ادراک کرتی ہے۔ اور قوت سامعہ اپنی ہوائے معتدل سے ہوا برخلاف کو جو اس کے پاس آتی ہے احساس کرتی ہے۔ ایسے ہی قوت لامسہ کو اعتدال ارضی دیا گیا ہے جس کے ذریعے سے وہ اپنی جنس کی کیفیت مخالف کو ادراک کرتی ہے اور قوت ماصرہ اپنی شعلہ ناری سے دوسری اور بیرونی شعلہ ناری کا احساس کرتی ہے۔ علیٰ ہر القیاس قوت تمامہ۔

لیکن اس میں راسخ فرق ہو کہ قوتِ تامہ مرکب ہو اس واسطے کہ یہ قوتِ بخاراتِ ادراک کرنی ہو اور بخار ہو اور یابی سے مرکب ہوتا ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک قوت کے ادراک کا طریقہ ذرا تفصیل سے بیان کر دیں تاکہ دوسری قوتی کا حال اس پر قیاس ہو سکے۔

کال کی تحریف میں جو ہوا موجود رہتی ہے اس کو ایسا اعتدال حاصل ہو جو دوسری ہوا کے لئے نہ کرے۔ اس لئے مناسب موافق ہے جس کو کوئی بیرونی ہوا اس پہلی ہوا کو حرکت دیتی ہے تو انسان معلوم کر لیتا ہے اور اسی کا نام ادراک و احساس ہے۔

ایسے ہی اس رطوبت کو قیاس کر دو زبان میں رکھ دی گئی ہے اب ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ہر جسم طبعی کے لئے ایک حرکت ضروری ہے جو اسی کے واسطے خاص ہوتی ہے۔ اس لئے کہ جسم کے دو حال ہو سکتے ہیں یا تو بالفعل موجود ہو یا وجود کے واسطے مستعد و تیار ہو۔ اور جسم کا تعلق و فوٹم اس صورت سے ہوتا ہے جو اس کے لئے خاص ہوتی ہے اور وہی صورت خاصہ ایسی چیز ہے جس سے کسی جسم کی ذات یا حقیقت بنتی ہے۔ اور جو ذات ہے وہی طبیعت ہے۔ اور کسی جسم کی طبیعت ہی اس کی حرکتِ مختصہ کا سبب ہوتی ہے طبیعت ہی جسم کو اس کے حالتِ محال کی طرف حرکت دیتی ہے اور اس کو کامل کرتی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ ہر شے کی غایت اس کے مناسب موافق ہوتی ہے تو جس طرح کہ ہر متحرک اپنی غایت کی طرف ضرور حرکت کرتا ہے، اسی طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ ہر متحرک جب حرکت کرے گا تو ضرور ہے کہ اس کو اپنے مقصد و غایت کی پابندی و رعیت ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز متعلق الیہ و مطلوب ہوتی ہے وہ علت ہوتی ہے متعلق و طالب کی۔ اور ہر علت کا اپنے معلول سے بالطح مقدم ہونا لازم و واجب ہے لہذا ثابت ہوا کہ جب تمام اسام طبعی کا متحرک ہونا لازم ہے اور ان کے لئے محرک کا ہونا بھی ضروری ہے جو اس کی علت ہوگا تو صانعِ اول و علتِ حقیقی کے وجود پر حرکتِ استدلال کرنا تمام ضروری ہے۔

اس لئے ہر حیروں میں جو مقدم و موخر ہیں اگر مقدم کی ابتدا تمام کو یا ہے اور ماحر کی تاخر کو تو اسے تقدم بالذات کہتے ہیں۔ پھر اگر اسی حال ہو کہ محاح الیہ کا تقدم تمام ہو جیسا کہ محاح کے ذیابا جلتے تو اسے تقدم بالعلت کہتے ہیں۔

سے زیادہ صریح و اظہر ہی کیوں کہ حرکت کا تمام اجسام کے لئے ضروری و لازم ہونا ثابت ہو چکا۔
اب ہم بطور تمہید حرکت کے اقسام بیان کرتے ہیں جس کا نتیجہ اگلی فصل میں ظاہر ہوگا
اجسام طبعی کی حرکات چھ قسم کی ہو سکتی ہیں۔ حرکت کون۔ حرکت فساد۔ حرکت غلبہ۔ حرکت
نقصان۔ حرکت استحالة۔ حرکت نقل۔ اس لئے کہ حرکت ایک قسم کے تبدل یا نقل کو کہتے
ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جسم میں تبدل تین صورتوں سے ممکن ہو گا اس کی کیفیت میں یا اس کے
مکان میں یا خود اس کے جوہر و ذرات میں۔

اب تبدل مکانی یا کل مکان کی نقل و حرکت ہوگا یا جزوی کل کے تبدل کا نام حرکت تغیر ہے
اور تبدل سرزوی کو حرکت متدیرہ کہتے ہیں۔ پھر حرکت مستدیرہ بھی دو صوبوں میں اگر مرکز سے محیط
کی طرف حرکت ہوگی تو موکلائیگا اور محیط سے مرکز کی طرف حرکت ہوگی تو قبول نام رکھا جائیگا۔
و جسم جس کی کیفیت میں تبدل ہو اس کی بھی دو حالتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس جسم کی
کیفیت بدل جائے لیکن اس کی ذات قائم و محفوظ رہے دوسری کیفیت ساتھ جوہر بھی متبدل ہو جائے پہلی
صورت کو استحالة کہتے ہیں اور دوسری کو فساد اور اس کی تانی میں جب اس جوہر کی طرف قیاس
کریں جس کی صورت میں بعد تبدل کیفیت جوہر مرا رہے اس لئے کہ کیا ہو تو اس حرکت کو کون کہتے ہیں

فصل چہارم

(اس میں کہ محرک متحرک اس کے سوا کوئی دوسری چیز ہے اور یہ کہ خود متحرک کا محرک ہی وہ خود متحرک ہے)
اس فصل میں دو باتیں ثابت کرنی مقصود ہیں ایک یہ کہ ہر متحرک کا خواہ وہ مذکور بالا
حرکات میں سے کوئی حرکت رکھتا ہو (کوئی محرک ضرور ہے اور وہ اس متحرک کے سوا کوئی اور
چیز ہے اور اس سے غیر ہے۔ دوسرے یہ کہ ہر تمام اشیاء کا محرک ہی وہ خود متحرک نہیں بلکہ اس
اشیاء کا متمم یا ان کی حرکت کی علت ہے

(تقریباً صیغہ سابق) اور اگر ماقص ہو کہ غیر متحرک بھی پایا جائے تو مقدمہ بالطبع صا کہ واحداتیں کا واحد غیر تہیں کیا جا سکتا ہے نہ جرم

یہاں دعویٰ اس طور پر ثابت کیا جاتا ہے کہ ہر جسم جو حرکت کرتا ہے ضرور ہے کہ کوئی نہ کوئی اُس کو حرکت دیتا ہو گا تو جسم متحرک دو حال سے حالی میں یا حواں ہو گا یا غیر حواں۔ اگر حواں ہو اور کوئی شخص بہ دعویٰ کرے کہ اُس کی حرکت ذاتی ہے کسی غیر کی طرف سے نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اُس حیوان کے اجزاء میں سے کوئی جزو شریف ہم علیحدہ کر لیں تو بوجہ حرکت ذاتی وہ حیوان بھی متحرک رہنا چاہیے اور اُس کا وہ جزو متضرع بھی (کیوں کہ جزو ذاتی حقیقتاً ہستی میں تہل کل کے ہوا ہے) حالانکہ ایسا میں ہے (ملکہ حرو کے علیحدہ کرنے سے اُس کل کی حرکت جاتی رہتی ہے) لہذا معلوم ہوا کہ جسم حیوان کی حرکت اُس کی ذات سے نہیں ہے بلکہ اُس کا کوئی اور محرک ہو جو اُس سے غیر ہے۔ اور اگر متحرک غیر حیوان ہو تو یا بات نہ ہو سکتا ہے یا جادو۔ بات میں یہ حیوان کی دلیل جاری ہو گئی اس لئے کہ اُس میں بھی حرکت غرضیہ اُسی قسم کی ہوتی ہے۔

البتہ جادو رہا سو اُس میں ہم کہتے ہیں کہ جادو یا تو عناصر میں سے ایک عنصر ہو گا یا عناصر کے مرکبات میں سے کوئی مرکب جادو۔ اگر عنصر واحد ہو تو بجائے حرکت ذاتی فرض کر سہے۔ کہ یہ لازم آتا ہے کہ وہ اپنے مرکز و مقام حاصل کر جا کر متحرک رہے اور سالن نوکیوں کہ حرکت اُس کی ذات سے متعلق فرض کی گئی ہے اور اگر اپنے مرکز پر ٹھہر جائے تو لازم آتا ہے کہ سو اُس مرکز کے بھی جہاں کہیں جائے تہل حیوان کے ٹھہر جائے اور جب جائے حرکت کیا کرے۔

حالانکہ یہ امر مستلزم و بدیہیہ خلاف ہے (اس لئے کہ عام عناصر جب تک اپنے مقام مخصوص پر ہیں پونچتے متحرک رہتے ہیں اور مرکز پر پونچتے ہی ساکن ہو جاتے ہیں)

لہذا ثابت ہوا کہ عناصر و حوادث کی حرکت اُس کی ذات سے نہیں ہے (بلکہ کسی محرک کی وجہ سے ہے جو اُن کی ذات سے غیر ہے) (اور یہی ہمارا مقصود تھا) اگر کوئی یہ کہے کہ علیحدہ اپنے مرکز کے طالب و مشتاق رہتے ہیں اور اُن کی حرکت اپنے مکان خاص کے طلب و اشتیاق کی وجہ سے ہوتی ہے اور وہی مطلوب اُن کا محرک ہے تو یہی ہمارا مقصود حاصل ہے کہ جو اُن کا مطلوب ہے وہ طالب و متحرک سے لاحالہ غیر ہے۔

اس مقنن کو ہم دوسری طرز سے بیان کرتے ہیں کہ ہر تہا کی حرکت دو وجہ سے ہو سکتی ہے یا تو وہ کسی چیز کو نہ کرتا ہے اور اس کی حرکت کرتا ہے تو اس کی جائزہ دے گا یا اس سے نفرت کرتا ہے تو اس سے بھاگے گا۔ پس صادر ہوتا ہے کہ وہ مجبور یا مکر وہ جو باعث حرکت ہوا اس متحرک حیوان سے ضرور غیر ہوگا۔

اب ہم اس محرک سے بحث کرنے ہیں کہ یہ کسی قسم کی حرکت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر رکھتا ہے تو موافق دلائل مذکورہ اس کے لئے بھی کسی محرک کا ہونا لازم ہے۔ اسی طرح ہم اس محرک کو بھی دیکھیں گے اور یہی قاعدہ جاری کریں گے۔ پس خواہ مخواہ یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی محرک ایسا مطلق جو کسی قسم کی حرکت نہ رکھتا ہو ورنہ مسلسل لازم آئے جو محال ہے۔ اور یہی مقصود تھا اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ محرک (جو متحرک میں ہے) قسم میں ہو سکتا اس لئے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ہر جسم کا متحرک ہونا ضروری ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہی محرک جو خود متحرک نہیں ہے تمام ہستیائے وجود کا سبب اول اور علت العلل ہے اور اسی سے ہر چیز موجود کا فوٹ و وجود عالم ظہور میں آیا اسی سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام ہستیاں جو وجود پایا جاتا ہے وہ بالعرض ہے اور خلقات کون و مکانات میں بالذات اس لئے کہ تمام کجیاں اس امر پر متفق ہیں کہ جو چیز کسی شے میں بالعرض یا باقی ہوتی ہے ضرور ہے کہ وہ کسی دوسری چیز میں بالذات مانی یا دے گی کیوں کہ جو چیز کسی شے میں بالعرض ہوتی ہے وہ ایک اثر ہے اور ہر اثر محرک ہے جس کے لئے موثر و محرک کا ہونا ضروری ہے اور یہ سلسلہ اثر و موثر کا ایک ایسا سلسلہ ہے کہ ہر ایک کا ختم ہونا واجب ہے جو خود کسی اثر و قول نہ کرتا ہو بلکہ مذاہم و موثر ہو جیسا کہ سابقہ بیان میں کیا جا چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مبدیٰ اول و حلقہ اول کے سلسلے وجود ذاتی ہے کہ اس نے کسی سے اس وجود کو حاصل کیا۔ الیا للہ اس واسطے کہ یہ عالم کی اتنا کہ وجود و حقیقت اور اس کے وجود میں جو رستہ تمام موجودات نمودار ہے۔ یہی مذکورہ بالا تقریر سے جب بہ ثابت ہو گیا کہ وہ حجاب زاری کے لئے داخل ہے۔

یعنی وہ ذات پاک وجود کو چاہتی ہے تو کوئی شخص اس کو معدوم نہیں خیال کر سکتا اس لئے کہ وجود ذاتی ہونے کی وجہ سے جب ذات کا تصور آوے گا لازم ہے کہ وجود کا بھی تصور آئے۔ آوے۔ اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں۔

اور جو واجب الوجود ہو گا وہ دائم الوجود بھی ضرور ہو گا۔ اور دائم الوجود ہی انہی ہوتا ہے جس جہ جناب باری تعالیٰ نے شاہد کا واجب الوجود اور انہی ہونا معلوم ہو گیا تو اب کوئی وجود کمال الہی تصور میں بھی نہیں آ سکتا جو اس ذات پاک میں بدرجہ اتم و اکمل نہ پایا جا سکے کیونکہ اسی بدرجہ اتم سے تمام موجودات کو وجود عطا فرمایا اور تمام اشیاء عالم اسی سے انتظام کائنات کرتی ہیں۔ وہ ذات اقدس اعلیٰ درجہ کا وجود رکھتی ہے اور تمام مخلوق نے اسی سے وجود حاصل کیا لہذا مخلوقات کا وجود ذاتی درجہ کا ہے۔

اس دعویٰ پر کہ ہر متحرک کے لئے کوئی محرک اس کے سوا ہونا ضروری ہے، ہم ایک اور دلیل لاتے ہیں کہ ہر متحرک یا حرکت طبعی کے گایا غیر طبعی۔ اگر طبعی حرکت ہوگی تو ظاہر ہوگا کہ اس کی طبیعت نے اس کو حرکت دی جو متحرک سے غیر ہے جیسا کہ یہ مسئلہ تحریک طبیعت کا فن شعاع طبعی میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر حرکت غیر طبعی ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا بالارادہ ہوگی یا بالجبور ارادہ کی صورت میں ظاہر ہوگا کہ جس شے کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہے (یعنی شے مراد) وہ باعث حرکت ہے جو یقیناً متحرک سے غیر ہے۔ اور اگر حرکت جبور و اکراہ سے ہے تو بھی جبور و الاخرک اصل متحرک سے غیر ہے۔ غرض حرکت کا متحرک سے غیر ہونا لازم ہے۔ اب اگر وہ خود بھی متحرک ہوگا تو ہم یہی تقریر اس میں جاری کریں گے یہاں تک کہ سلسلہ لئے حرکت پر منتہی ہو گا جو خود متحرک ہوا اور تمام محرکین سے مقدم و ازل ہو۔ وہی ذات واجب ہے۔

لے طبیعت کی تعریف یہ ہے کہ آثار خاصہ اور ہر اجسام کا میرا وسیع ہو۔ اس تعریف ظاہر ہو گیا کہ طبیعت کے لئے حرکت ضروری ہے کیوں کہ حرکت کسی قسم کے تغیر و تبدل کو کہتے ہیں جس سے کوئی جسم بلکہ کوئی مخلوق خالی نہیں ۱۲ مترجم فہم طبعی اس فن کو کہتے ہیں جس میں امور عامہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے شکل و صورت وغیرہ ۱۲ مترجم

ایک دلیل اور میں کی جاتی ہے کہ ہر جسم طبیعت ضرور رکھتا ہے اور طبیعت ہے تو حرکت بھی لازم ہے کہوں کہ حرکت طبیعت کی دلیل و ثانی ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ جو محرک اول ہر وہ متحرک ہو اس لئے کہ اگر متحرک ہوگا تو کوئی اُس کا محرک ضرور مانا پڑے گا اور جب کوئی متحرک نکلا تو ادویت عاتی رہی حالانکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ محرک اول ہے وَهَذَا اخْلَافٌ (یعنی یہ اُس امر کے خلاف ہے جو پہلے فرض کیا گیا تھا)۔

اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محرک اول جسم بھی ہیں رکھتا اس لئے کہ جسم کے واسطے متحرک ہونا لازم ہے اور متحرک ہونے کی صورت میں وہی مذکورہ دلائل پیش ہوتے ہیں۔

فصل پنجم

(اس امر کے سیاں ہیں کہ دانش ماری معالیٰ ولید ہے)

واحد ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر یور دگار عالم اور فاعل حقیقی ایک سے زیادہ ہوں گے تو لازم ہے کہ وہ سب مرکب ہوں اس لئے کہ فاعل ہونے میں تو سب متحرک ہوں گے اور ایسی ذات میں مختلف ہوں گے۔ اور یہ ضروری ثابت ہے کہ جس حیر کی وجہ سے مخالفت ہے وہ عبر ہو اُس چیز سے جو باعث اشتراک ہے۔ پس ہر فاعل مرکب ہوگا ایسے جو ہر ذاتی سے اور زیادتی حاصل ہے۔ اور ترکیب خود حرکت ہے کہوں کہ ترکیب ایک اثر ہے جس کے لئے موثر کی ضرورت ظاہر ہے (جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا) تو لازم آئے گا کہ فاعل مرکب کے لئے کوئی اور فاعل ہو اور ایسے ہی سلسلہ غیر متناہی حد تک جائے گا۔ پس ضروری ہوگا کہ یہ سلسلہ کسی ایک فاعل پر ختم ہو جو واحد ہو ورنہ تسلسل محال لازم آئے گا۔

اس دلیل میں بہتہ ہو سکتا ہے کہ فاعل واحد سے کثیر و مختلف احوال کس طرح سرزد ہو سکتا

ہیں خصوصاً ایسے افعال جو ایک دوسرے کی ضد بھی ہوں کیوں کہ واحد سبط سے فعل سبط ہی سرزد ہو سکتا ہے یعنی واحد جو ہر تہیت اور ہر جہت واحد ہی ہو اُس سے ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے۔
 اس تہ کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورتیں جن میں فاعل واحد افعال کثیر و مختلف کر کے چار ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ فاعل مرکب ہو اور اُس میں چند اجزاء یا چند فوہیں پائی جائیں۔ دوسری یہ کہ اُس فاعل کے افعال مختلف مادوں میں ہوں یعنی منفعل ہست ہوں۔ تیسرے یہ کہ فاعل کے افعال بذریعہ مختلف آلات (اوزار) کے ہوں۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ فاعل واحد سے افعال کثیر صادر ہوں لیکن صرف اُس فاعل کی ذات ہی نہ صادر ہوں بلکہ دوسری اشیاء کے ذریعہ سے سرزد ہوں اور وہ ہست یا رحد و فعل میں واسطہ ہوں۔ پہلی صورت کی مثال انسان ہے کہ بعض افعال قوت تنویر کے اقتضائے کرتا ہے اور بعض افعال قوت غصہ کی وجہ سے اور بعض عقل کی وجہ سے تو گویا انسان مختلف قوتوں سے مرکب ہے اس وجہ سے اُس سے افعال کثیر صادر ہوتے ہیں۔ دوسری صورت کی مثال بخار (بڑھی) ہے جو کھودنے کا کام بولے سے کرتا ہے اور سونچ کرنے کا کام برے سے۔ وغیرہ

تیسری شکل آگ کی مثال میں پانی جاتی ہے کہ آگ لوہے کو نرم کر دیتی ہے اور مٹی کو سخت یعنی ایک ہی فاعل مختلف مادوں میں مختلف اثر کرتا ہے۔

چوتھی صورت کو کہ فاعل بعض افعال بذاتہ کرے اور بعض دیگر اشیاء کے توسط سے بالعرض صادر کرے۔ اس مثال سے سمجھنا چاہیے کہ برف بالذات تبرید کرتا ہے اور بالعرض بتوسط گہنی بید کرتا ہے۔ اس طرح کہ برف بدن انسان میں اپنی تبرید کے سبب تکلیف مسامت کرتا ہے جس سے قصہ ہو جاتا ہے اور حرارت گھٹ کر بدن انسان کو گرم کر دیتی ہے۔ تو برف کا گرم کرنا بالذات نہیں ہے بلکہ کسی دوسری چیز کے توسط ہے۔ اب غور طلب یہ امر ہے کہ ان چاروں پہلوؤں میں سے کوئی صورت فاعل اول تعالیٰ و نقس کی نسبت صادق ہو سکتی ہے۔

ملاحظہ کریں کہ فاعل انسان میں بید قوتیں پائی جاتی ہیں اس لئے کہ اس صورت میں ات

فاعل میں کثرت و ترکیب لازم آئے گا جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔

اور یہ بھی ممکن ہیں کہ وہ آلات کثرت کے ذریعہ افعال صادر فرمائے گراں کہ رسالہ سال سے حالی میں ہو سکتے یا معمول ہوں گے یا نہیں گئے۔ اگر ایسا ہے تو اس سے ماننے جائیں تو کیسے ممکن تو نہ ایک خاص سے اس قدر اسرار و معادریہ کیوں کہ احوال ایصلہ رحمہ الہ الواحد مسئلہ ستمہ کی سنی ایک ہی نہیں سید مودتہ ملائکہ یا اس کے کہ ایک سے صرف ایک غیر معادریہ ہو سکتی ہو اور متیق تانی میں لازم آئے گا کہ اس میں تیس کے واسطے یہ بھی حال ہو اور یہ بھی ممکن نہیں کہ بہت مادوں کی وجہ سے افعال کثیر ہوں کہوں کہ اس میں سب میں درجہ یہ جو ہیں گئے کہ ذہن معقول ہیں یا غیر معقول درجہ توں منقول ہیں جو ہر حال لازم میں گئے جو بیان ہو چکے۔

میں پڑھے اس کے کوئی صورت باقی نہ رہی کہ فاعل واحد بعض افعال بذات خاص صادر فرمائے اور بعض توسط دیگران۔ یہ مذہب سب سے پہلے ارسطاطالیس نے اختراع کیا جو ایک کیم فروریوس حرمانا ہو۔ افلاطون اس کا خیال ہے کہ حضرت باری سے ہر موجود کی صورت محدود صادر ہوئی اور اسی کے ذریعہ سے وہ ادراک موجودات کرتا ہے۔ لیکن افلاطون کے اس مذہب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واحد بسیط سے اشیاء کثیرہ کا صدور لازم آتا ہے لہذا افلاطون کا یہ مذہب نقد و امثال کا مردود ہے اور ارسطاطالیس کا مذہب مذکور صحیح ہے۔

اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جناب باری واحد ہے اور فاعل اقل ہے۔
اس مصل کے تمام مضامین فروریوس سے منقول ہیں۔

فصل ششم

(اس مصل میں نہ ثابت کیا جاتا ہے کہ جناب باری جسم میں رکھتا)

ہمارے گزشتہ تیاریات کا ہر چوکا ہے کہ جسم کے لئے ترکیب اور کثرت اور حرکت لازم و ضروری

ہی اور ممکن نہیں کہ ان میں سے کوئی بات واحد اول کی ذات پاک میں اپنی جاسکے۔
 ترکیب کا اطلاق تو اس لئے نہیں ذات پاک پر نہیں ہو سکتا کہ ترکیب ایک اثر ہے اور ہر
 اثر کے لئے موثر کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ اثر امور اعنانی میں سے ہے اور جو بعید و دوسرے کے
 پائے نہیں جاسکتے۔ لکن اُن کا سمجھنا بھی دو چیزوں کے تصور بغیر ممکن ہیں۔
 پس یہ محال ہے کہ موثر اول کی ذات میں کوئی ایسا امر پایا جائے جس کے واسطے کسی
 دوسرے موثر کی ضرورت ہو۔

بہی کثرت وہ وجود وحدت کی ضد ہے (اور واحد کی ذات میں اُس کا پایا جانا محال ہے)
 ایسے ہی حرکت کسی دوسرے محرک کی محتاج ضرور ہوگی جیسا کہ ثامت کما چکا ہے (لہذا اُن کا
 اطلاق بھی ذات باری تعالیٰ پر محال ہے)۔

دوسرے حرکت خود ایک اثر ہے اور اثر خود ایک حرکت ہے (پس اثر و حرکت دونوں
 واحد اول کی ذات میں پائے جانے ممکن نہیں)۔

خدا نے تعالیٰ کے جسم نہونے کی ایک منطقی دیس بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ ہم یہ ثابت کر چکے
 ہیں کہ محرک اول متحرک نہیں ہے اور چونکہ سائبہ کلیہ کا عکس کلیہ ہی ہوتا ہے۔ لہذا اس قصیدہ کا
 عکس یہ ہوگا کہ کوئی متحرک محرک اول نہیں ہے۔ اس قصیدہ کے ساتھ ہم ایک اہم ثابت شدہ قصیدہ
 ملاتے ہیں کہ ہر جسم متحرک ہے اور اسے دو قصبوں میں سے موثر الہی کہ اول اور ثانی ہے جسے
 اور مقدم الذکر کو آخر میں رکھو یعنی کبریٰ بنا و اور حد وسط اور حد و قاعدہ شکل اول
 راہد ہوگا کہ کوئی جسم محرک اول نہیں ہو سکتا۔ اسی نتیجے کا ثبوت کیا تو وہ ہوگا کہ
 اول جسم نہیں ہو سکتا اور بہی دہوی عنوان فصل میں آیا گیا تھا

ان من منطق میں ثامت کما گیا ہے کہ سالہ دائلہ کا نام بھی سادہ ہے، واسطے یوں کہ راہد و
 طی و دہائی ہواں میں۔ سے جو تہری حاسے دور سے پرانہ۔ مارتہ آلاہستہ بہ سرد قنناہ
 ہل و کمرہ۔ لہذا ہوا ضروری ہے کہ سرتم

فصل مقیم

(اس مصل میں یہ بیان کیا جا رہا ہے کہ جناب باری تعالیٰ ارلی ہی یعنی ہمیشہ سے ہی) پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ وجود موجود اول کے لئے ذاتی ہے اور وہ مبدع اول یعنی خدا واجب الوجود ہے (میں ثابت ہوا کہ خدائے تعالیٰ ارلی ہے کیوں کہ نطق ارلی سے ہی مراد ہے)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ ثابت ہے ہو چکا ہے کہ محرک اول متحرک نہیں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر متحرک متکون معنی جو عالم وجود امکان میں آیا حادث (نویدا) اور محدث (پیدا کردہ) شدہ ہے لہذا صاف ظاہر ہو گیا کہ جو ذات محدث ہوگی وہ متکون بھی ہوگی کیوں کہ متکون بغير حرکت نہیں ہو سکتا جس جو ذات متکون محدث ہوگی اُس سے اول بھی کوئی نہ ہوگا اور وہی ارلی ہوگی۔ انھیں مقدمات مذکورہ کو جو ثابت شدہ ہیں تم ترتیب دے کر مثل سابق قیاس کی صورت میں لا سکتے ہو جس سے نتیجہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔

اب ہم ناظرین کی توجہ ایک مسئلہ لطیف کی طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں جن صاحبوں نے ہمارے گزشتہ بیانات کو توجہ کامل اور نظر غور سے مطالعہ کیا ہوگا اُن پر ظاہر و ثابت ہو گیا ہوگا کہ جناب ماری عزائمہ واحد ہے اور اپنی ذات وصفات میں منفرد ہے۔ تمام مادوں سے جو ہمارے گرد و پیش ہیں اُس کی ذات پاک و بری ہے۔ کوئی کثرت کسی قسم کی اُس جناب کی وحدانیت کے کسی طرح اور کسی طور پر نہیں مل سکتی۔ انتہا یہ ہے کہ اُس کی ذات اقدس جن خیزوں کو ہم تصور کر سکتے ہیں اُن میں سے بھی کسی چیز کے مشابہ نہیں ہو سکتی۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ انسان ضعیف البنیان وقاصر اللسان ایسی نثر و مبرذات کا بیان و اظہار کس طرح کرے اور اُس کی ذات وصفات کی طرف اشارہ کس طرح کرے کہ لوگ سمجھ سکیں۔

سوائے اُس کے کیا صورت ہو سکتی ہے کہ یہی الفاظ جن کو فانی انسان ان ہی گوشت کی زبان دہن سے استعمال کرتا ہے اس مقصود عظیم کے واسطے کام میں لائے جائیں اور جو صفات ممکن و فانی مخلوق میں پائے جاتے ہیں (جن کو ہم جانتے پہچانتے ہیں) استعارہ کے طور پر ذات واجب الوجود کے لئے اُن ہی کا استعمال کریں۔ اس واسطے کہ اُس سے بہتر اور کون سا طریقہ ہم اختیار کر سکتے ہیں پس ایسی حالت میں مناسب یہ ہے کہ بہتر سے بہتر الفاظ جو ہم کو مل سکیں ذات واجب کے لئے استعمال کریں مثلاً جب دو لفظ متقابل المعنی ہمارے سامنے ہوں تو ہم پر واجب ہے کہ اُن دونوں میں سے جس کو بہتر اور اعلیٰ پائیں جناب باری کے لئے استعمال کریں جو تمام اسماء و صفات بہتر ہے مثلاً موجود و معدوم۔ قادر و عاجز۔ عالم و جاہل جیسے الفاظ متقابل المعنی میں سے بہتر لفظ (یعنی موجود قادر عالم استعمال کرنا چاہیے)۔

بائیں ہمہ ہم کو یہ بھی مناسب و ضروری ہے کہ تمام الفاظ پر وسعت کے ساتھ نظر ڈالیں اور تلاش و تفتیش کامل کر کے اُس جناب کے واسطے صرف وہی الفاظ استعمال کریں جن کو تسرع و تشریف میں شایع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے استعمال فرمایا ہے اور عوام و خواص حسب عادت اُن کو اس مقصود و تشریف کے لئے بولتے جاتے ہیں۔

یہ سب کچھ معلوم ہونے کے بعد انسان جب ایسی صفات کا اطلاق ذات واجب پر کرے تو یہ بھی اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ وہ ذات مقدس ان تمام صفات سے اعلیٰ و اشرف ہے اُس لئے کہ ان صفات کو خود اُس نے پیدا کیا ہے۔

پس خالق مخلوق سے بہر حال اشرف و افضل ہوگا۔

اب یہ سمجھنا چاہیے کہ ممکن نہیں کہ کسی طرح اور کسی طریقہ سے کسی شخص کا علم جیسا باری کی ذات کو احاطہ کر سکے اور اُس میں سے کسی چیز کو پہچان سکے کیوں کہ وہ ذات مقدس اُن تمام اشیاء موجودہ سے جس کو انسان جانتا پہچانتا ہے وہ خدا ہے اور خدا اُن تمام کاموں کا موجد و خالق ہے۔

اسی مقدمہ مذکورہ کی بنا پر ہم فصل آئندہ میں ثابت کریں گے کہ جناب باری کے متعلق کوئی دلیل بطور ایجاب اثبات نہیں لائی جاسکتی بلکہ جوہیل پیش کی جاسکتی ہو وہ بطریق سلب منفی ہوگی۔

فصل ششم

(جناب باری عروج بطریق سلبیہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ بطور ایجاب)

جو لوگ قوانین مطلق سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ جن دلائل میں بلور ایجاب کوئی امر ثابت کیا جاتا ہے ان میں میر ہن علیہ (جس پر دلیل لائی مقصود ہے) کے واسطے ایسے مقدمات اولیہ جو اس کے ذاتی ہوں ثابت کرنے پڑتے ہیں اور ضرور یہ کہ وہ مقدمات جو کسی شے کے لئے ذاتی ہوں ایسے ہوں گے کہ اگر وہ پائے جائیں تو وہ سے بھی پانی جائے اور وہ مقدمات نہ پائے جائیں تو وہ شے بھی نہ پائی جائے۔

ظاہر ہو کہ خدائے تعالیٰ کی ذات پاک ان تعلقات سے بہرہ و منزلہ ہو اس لئے کہ وہ تمام موجودات سے اول ہو جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ اور سب کا فاعل و حاکم ہو۔ ایسی کوئی چیز جو اس کے مقدمات اولیہ میں داخل ہو سکے اور اس کی ذات سے اول ہو اس بس پائی نہیں جاسکتی۔

نیز وہ واحد ہو اور کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی جو اس میں یعنی اس کی ذات میں پائی جائے کیوں کہ یہ بات اس کی وحدانیت کے منافی ہو۔

لے سلب یعنی نفی کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی شخص کی تعریف کریں کہ وہ ایسا ہے ۱۲

۱۳ ایجاب یعنی اثبات کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی کی انتہائیں کہ وہ ایسا ہو ۱۲

سے مقدمات اولیہ وہ ہیں جو بغیر کسی واسطہ اور تعلق کے جوہر اور اولاد میں آجائیں جیسے الواحد نصف الاثنین یعنی ایک دو کا نصف اس میں ایک اور دو کے تصور کرتے ہی نصف کا تصور ہو جانا ہے کسی علاقہ اور واسطہ کی حاجت میں پڑتی ۱۲ مترسم

کر دیا ہو پس یہی حالت میں اس حضرت اقدس کے لئے برہان مستقیم نہیں قائم کی جاسکتی یعنی بطریق ایجاب ہم اس کے لئے کوئی امر ثابت کریں یہ ممکن نہیں۔
البتہ اس مقصد کے لئے برہان خلف استعمال کی جاسکتی ہو جس میں یہ بیان ہوتا ہے کہ
فلا شے کی نقیض باطل ہو لہذا وہ شے ثابت ہے۔

اس طریقہ میں اسباب و معانی کا اس ذات پاک سے سلب عدم صدق ثابت کرنا پڑتا ہے
مثلاً یوں کہیں کہ خدائے تعالیٰ جسم نہیں ہے نہ وہ متحرک ہے نہ وہ متکثر نہ پیدا شدہ ہے۔ یا یوں کہیں
کہ ممکن نہیں کہ اسباب عالم کا سلسلہ سبب واحد پر منتهی ہو پس ثابت ہوا کہ امور الہیہ کے بیان
کرنے کے لئے سب سے زیادہ مناسب برہان سلبی ہی ہے۔ ایک مسئلہ اور قابل ذکر ہے کہ انسان
جب جناب باری عز اسمہ کے متعلق کچھ بیان کرنا چاہتا ہے تو وہی الفاظ و عبارات استعمال کر سکتا ہے
جو عالم میں موجود ہیں اور مختلف النوع و اشخاص عالم میں استعمال ہوتے ہیں کیوں کہ اگر ان الفاظ و
عبارات متداولہ سے اس مقصد عظیم کے پورا کرنے کا کام نہ لیا جاوے تو نئے عنوان تعبیرات
کہاں سے لائے جاویں۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اس جناب کی ذات پاک ان موجودات عالم کی مشابہت سے کہیں اعلیٰ و ارفع
ہے اور دنیا کی کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ چیز بھی حضرت عزت سے کسی امر میں شرکت نہیں رکھتی کہ تشبیہ
دی جاسکے۔ لہذا ہم مجبوری اس جناب کا ذکر کرتے وقت یا اس کے اوصاف بیان کرتے وقت
صرف سلب اختیار کرنا پڑتا ہے اور عبارات ذیل تعبیر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ”وہ ایسا نہیں ہے
یا ایسا ہے لیکن بالکل ایسا نہیں ہے بلکہ اس سے بہتر ہے“ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ خدائے عز و جل عقل
نہیں ہے یا کہتے ہیں کہ عالم ہے لیکن مثل دنیا کے عالموں کی نہیں ہے۔ یا قادر ہے، مگر اس عالم کے
صاحبان قدرت کی مانند نہیں ہے اور اسی قسم کے دیگر عنوان اختیار کرتے ہیں۔

فصل نہم

(کل استیاء کا وجود حساب ماری عزوجل کے درمیان ہوتا ہے)

ہم بیان کر چکے ہیں کہ وجود تمام اشیاء میں بالعرض مایا جاتا ہے اور ذات باری میں بالذات اور اسی سے ہم نے ثابت کیا تھا کہ ذات پاک ازلی ہے اور تمام اشیاء نے اُسی سے وجود حاصل کیا ہے اور اسی اعتبار سے کل اشیاء اُس کی ذات ناقص ہیں کیوں کہ معلول کسی طرح علت کے برابر نہیں ہو سکتا۔ نیز ہم نے یہ بھی ذکر کر دیا ہے کہ بعض اشیاء کو واجب بلا توسط وجود حاصل ہوا ہے اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ پہلا وجود جو ذات واجب کسی کو عنایت ہوا وہ عقل اول ہے جس کا دوسرا نام عقل فعال ہے یہی وجہ ہے کہ عقل اول کا وجود مکمل اور ہمیشہ باقی رہنے والا ہے اور ایک حالت قائم رہنے والا ہے جس میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا کیوں کہ معیض تحقیق کا فیضان ہمہ وقت اور ہمیشہ لئے اُس پر طاری و جاری رہتا ہے۔ اسی وجہ سے عقل امدی الوجود ہے اور اسے سوا باقی تمام موجودات سے وجود میں تمام و مکمل ہے۔ البتہ ذات واجب کی طرف نسبت کر کے دیکھو تو سرسراقتص ہے کیوں کہ علت و معلول کسی حال میں مساوی ہو ہی نہیں سکتے جیسا کہ بیان کیا گیا۔

اس کے بعد عقل اول کی وساطت سے نفس کا وجود ہوا۔ اور چون کہ نفس معلول ہونے کی وجہ سے عقل سے ناقص الوجود تھا اس لئے اسے اپنے کمال و اتمام اور متابعت علت (عقل) کی ضرورت سے حرکت کا محتاج ہے اور ہمیشہ حرکت و تبدل میں مصروف رہتا ہے۔ مگر اجسام طبعی کی طرف نسبت کر کے دیکھو تو نفس کو مکمل و علی مرتبہ میں پاؤ گے۔

نفس کے بعد اُس کی وساطت سے افلاک کا وجود ہوا اور چون کہ افلاک نسبت نفس کے ناقص الوجود ہیں اس لئے ایسی حرکت کے محتاج ہیں جس کی اُن کے جسم طاقت رکھتے ہیں یعنی حرکت مکانی۔

اس چوں کہ افلاک کی علت کا فیض ہمیشہ جاری رہتا ہے اور کبھی سکون و وقوت نہیں کرتا اس لئے افلاک کے واسطے حرکت دُوری (جس میں سکون نہیں ہی اور کل تبدل مکانی نہیں کرتا بلکہ انرا کرتے رہتے ہیں) مقرر ہوئی جو حکم خداوندی اُس کی تکمیل کا باعث ہوگی جس طرح اُس کی مرضی ہو۔

ان تمام مخلوقات کے پیدا ہونے کے بعد افلاک و نجوم کی وساطت سے ہمارے اجسام کا وجود معرض ظہور میں آیا اور چوں کہ ہمارے اجسام کی علت وجود و سبب تخلیق یعنی افلاک کو اکب فانی ہے بلکہ اس قدر غیر ثابت کہ ایک حال پر کسی آن بھی قائم نہیں رہتے لہذا ہم کو جو وجود ال سے حاصل ہوا وہ اسنادِ درجہ کا تغیر پذیر و ضعیف و ناقص حاصل ہوا۔ بلکہ الہی روح ملا کہ اُس میں حرکت بھی ہے اور زمانہ بھی کہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور کبھی نہ تھا۔ ایک وقت موجود ہوا اور دوسرے وقت معدوم ہو گیا۔ اس بیان سے ظاہر ہو گیا ہو گا کہ کل وجودات ہر قسم کے جناب باری کے عنایت و کرم سے وجود میں آئے۔ اور اُسی جناب کے وجود و ماہود سے نظام عالم قائم ہے اُسی کی قوت و قدرت تمام مخلوقات پر حادی و ساری ہو۔

جب علت، قوت و سبب حقیقی کو تمام عالم سے اس قسم کا تعلق ہے تو غور کرنا چاہیے کہ مالتی بے نیار یا فیض ایک لمحہ کے لئے بھی مخلوق سے اٹھائے تو تمام دُنیا اُسی وقت معدوم ہو جائے اس واسطے کہ جواہر کو اعراض کے ساتھ نسبت کر کے دیکھو تو یا وہ گے کہ جو ہر زمانہ قائم ہوتا ہے اور محلت ملکہ متضاد اعراض کو قبول کرتا ہے مگر اعراض کے معدوم و منتفی ہونے سے خود معدوم نہیں ہوتا، بخلاف عرض کے کہ وہ ہر طرح سے ناقص و ضعیف ہے۔

ایسے ہی جب ہم جواہر عالم کو اُس کے خالق و مبدع اول کے مقابلہ میں لاکر دیکھتے ہیں تو ان جواہر کو بھی قائم بنفسہ نہیں کہہ سکتے بلکہ ان کی شان بھی اعراض کی طرح فانی و غیر قائم معلوم ہوتی ہے کہ اگر جناب باری کا فیض ایک آن کے واسطے بھی ان جواہر سے منقطع فرض کر لیا جاوے تو سب یک نخت معدوم ہو جائیں۔

اس مقام پر ہم ایک اور دقیق مسئلہ بیان کرتے ہیں۔
یہ تو ثابت شدہ اور معلوم ہے کہ ہر جوہر مرکب کی ترکیب ہیولی و صورت ہوتی ہے اور
صورت ہیولی پر بذریعہ ترکیب کے فائز ہوتی ہے۔ اور ترکیب خود ایک قسم کی حرکت ہے جس کا
محرك اُس کی ذات کے سوا کوئی دوسرا ہے۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔
اور یہ بھی فن الہیات میں اپنے موقع پر ثابت ہو چکا ہے کہ (بیاں اُس کی تفصیل ہمارے
مقصود و عزم اختصار کے منافی ہے) صورت ہیولی کے بغیر اور ہیولی صورت سے علیحدہ پایا جانا
ممکن نہیں پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں کسی ایسے موجد کے محتاج ہیں جو ان کو ایک وقت میں وجود
میں لائے اور ان کے لئے ایسے ترکیب دینے والے کی ضرورت ہے جو ہنگام تحقیق ہی دونوں کو
ملا کر پیدا کرے اور یہ تو بیان ہی کیا جا چکا ہے کہ ترکیب حرکت ہی جس کے لئے بوجہ استحالة تسلسل
ایسے محرك کی ضرورت ہے جو خود متحرك نہ ہو۔ پس ہی محرك اول و اعداد و ازیلی ہے۔ دوسرے یہ
سمجھنا چاہیے کہ ہیولی اول کے سوا ایک ہیولی ثانیہ بھی ہے جو اجسام میں مختلف صورتیں پیدا
ہونے کی استعداد رکھتا ہے اور تمام صور طبعیہ و اجسام میں پایا جاتا ہے اور طبیعت اُس (ہیولی ثانیہ)
پر مثل و حاوی ہے اور طبیعت ایسی خداداد قوت ہے کہ تمام اجسام میں نافذ ہوتی ہے اور وہی اُن
اجسام کو کمال حاصل کرنے کے لئے آمادہ کرنی ہے۔ اور چونکہ طبیعت کو کسی وقت اور کسی
حال میں عجز و تکالاف لائق نہیں ہو سکتا کیوں کہ اُس کو قوت مجردہ الہیہ سے ہمیشہ فیض پہنچتا رہتا
ہے اس لئے اجسام ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور اپنے نقصان کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں
ہیولی ثانیہ خود جسم ہے۔

فصل دہم

(اس بیان میں کہ ائمہ تھائے نے تمام چیزوں کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں پیدا کیا)

جو لوگ امور نظریہ میں غور کرنے کے مادی و مشاق نہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی چیز

بغیر کسی چیز کے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ وہ ایک انسان کو دیکھتے ہیں کہ دوسرے انسان سے پیدا ہوتا ہے اور ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے سے۔ ایسے ہی سب جانور چرند و یزد وغیرہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس خیال نے اس قدر ترقی کی کہ جالینوس بھی اسی کا قائل ہو گیا۔ مگر حکیم اسکندر نے ایک مستقل کتاب اسی خیال کے خلاف لکھی اور ثابت کیا کہ جو ممکنات وجود میں آئے وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئے ہم اس مضمون کو مختصر مگر صاف طور پر بیان کرتے ہیں۔

جملہ مخلوقات عالم میں جو تغیر و تبدل، موت و حیات، فنا و بقا ہوتی رہتی ہیں اس کی حقیقت یہ ہے کہ ان مخلوقات کی صرف صورت بدلتی رہتی ہے اور بیوی (جس کا ہم باب گزشتہ میں ذکر کرتے ہیں) جو صورت کا موضوع و محل ہے بالکل نہیں بدلتا۔ جیسا کہ حکما نے صاف طور پر تشریح فرمادی ہے کہ اجسام میں صورت ایک ایسے مراثبت کے تابع ہوتی ہے جو متغیر نہیں ہوتا اور یکے بعد دیگرے صورت اختیار کرنا رہتا ہے۔ پس کل اشکال یا صورتیں لا یندام اجسام میں حلول کرتی یا اس میں باقی جاتی ہیں اور جسم جو ان صورتوں کے حامل ہوتے ہیں اپنی کیفیت اور صورت بدلتے رہتے ہیں خود وہ جسم جس کو بیوی لٹا نیہ کہنا پڑے تبدیل نہیں ہوا کرتا۔ اب غور کرنا چاہیے کہ جس جسم نے ایک صورت بدل دوسری صورت اختیار کی ہے اس میں تین احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پہلی صورت بھی اس جسم میں باقی رہی اور اس نے دوسری صورت اختیار کر لی۔ دوسرے وہ صورت کسی اور جسم میں منتقل ہو گئی تیسرے یہ کہ وہ بالکل جاتی رہی اور معدوم ہو گئی۔ پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مختلف صورتیں اور مادہ متضاد تشکیلیں ایک جسم میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

دوسرا احتمال اس دلیل سے مائل ہے کہ نقل مکانی اجسام میں ہوتا ہے اور صورتیں اعراض ہیں۔ ان کا نقل و تبدل مثل اعراض کے اپنے اجسام و جواہر کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو ان کے حامل ہوں تو بدلتا ممتنع نہیں ہو سکتیں (یہ مسئلہ فلسفہ آسمی میں اپنے محل پر تفصیل مایہ ثبوت

کو یونچ چکا ہے یہاں اُس کی تشریح ہمارے مشاوغرض کے خلاف ہی اس لئے کہ اس کتاب میں ہیں اختصار مد نظر ہے)۔

یہ خواہ مخواہ تمبر الاحتمال باقی رہ گیا کہ جب جسم کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے تو پہلی صورت بطل ہو جاتی ہے۔ یعنی پہلی صورت حالت وجود سے حالت عدم میں چلی جاتی ہے۔ اور جب صورت اول میں عدم کے بعد وجود تسلیم ہوا تو یہی حال صورت ثانیہ کا بھی ماننا پڑے گا (جواب لاحق ہوتی ہے) کہ اس وقت عدم سے وجود میں آئی۔ کیوں کہ اُس (صورت ثانیہ) کا اس جسم میں پہلے سے ہونا یا کسی دوسرے جسم میں ہونا اور وہاں سے اس میں منتقل ہونا دونوں شکلوں کا بطلان ہر چوچکا ہے لہذا ثابت ہوا کہ حملہ اشیا متکو نہ و متغیر یعنی صورت اور خطوط اور نفس و نگار اور تمام اعرض و کیفیات کسی خیر سے پیدا نہیں ہوئیں بلکہ عدم سے وجود میں آئی ہیں۔

حکم جالینوس نے جو بیان کیا ہے کہ ہر موجود کسی موجود سے پیدا ہوا یہ سراسر غلط ہے اور اس کا مائل ہو ملاحظہ فرمائیے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اگر موجود سے کسی موجود کو وجود میں لاتا تو ابداع کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ابداع کے معنی میں ایجاد السنئی لا من شئ یعنی کسی کوئی چیز ایجاد کی جائے لیکن کسی خیر سے نہ پیدا کی جائے۔ اور قول جالینوس کی بنا پر لازم آتا ہے کہ کوئی موجود ابداع سے پہلے موجود تھا۔

اس مسئلہ کے متعلق اگر ہم اُن امور پر غور کریں جو ہماری فہم سے قریب تر ہیں (یعنی عالم اجسام کی باتیں) تو ہمارا مقصد زیادہ آسانی سے ثابت ہو جائے گا کہ ہر شے موجود عدم سے وجود میں آئی ہے اور وہ شے پہلے نہ تھی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہر حیوان غیر حیوان سے پیدا ہوا ہے۔ کیوں کہ حیوان منی سے پیدا ہوتا ہے اور منی اپنی اصلی صورت چھوڑ کر حیوان کی صورت بتدریج قبول کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ مختلف صورتیں اختیار کرتی ہوئی حیوان بنتی ہے۔ اسی طرح منی خون سے بنتی ہے اور خون غذا سے اور غذا نباتات سے اور نباتات استقصات یا عناصر سے۔ اور عناصر ربائط سے اور ربائط ہیولی و صورت سے بنتے ہیں

یعنی وہی مٹی پہلے ان صورتوں میں تھی اور ہولے و صورتیوں کہ اول موجودات ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ پائے نہیں جاسکتے، اس لئے ان کا انحلال کسی شے موجود کی صورت میں ممکن نہیں بلکہ خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ عدم سے وجود میں آئے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کی انتہائے انحلال عدم تک پہنچتی ہے اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔



مسئلہ ثانیہ نفس اور اس کے احوال کے بیان میں

فصل اول

(اثبات نفس کے بیان میں اور یہ کہ نفس جسم یا عرض میں ہے؟)

نفس کے متعلق یہ تحقیق کرنا کہ اس کی ماہیت کیا ہے اور کس قسم کا وجود رکھتا ہے اور بدن سے مفارقت کے بعد باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اور باقی رہتا ہے تو کس شان سے ایک نہایت مشکل کام ہے۔ لیکن چونکہ ہمارا مقصد اصلی اور عقیدہ شرعی (یعنی قیامت و معاد وغیرہ مسائل مذہبی کا اثبات) بغیر اس کے ممکن نہیں کہ نفس کا وجود ثابت کیا جائے اور یہ ظاہر کیا جائے کہ وہ جسم بھی نہیں ہے اور نہ عرض و مزاج ہی بلکہ ایک جوہر ہے قائم بذاتہ اور موت و فنا سے بری ہے۔ لہذا اس بارہ میں کلام کرنا ضروری ہوا۔ یہ ظاہر ہے کہ کوئی جسم اس وقت کسی صورت کو قبول کر سکتا ہے جب کہ اپنی پہلی صورت کو چھوڑ دے اور اس سے مفارقت کٹی حاصل کر لے مثلاً چاندی انگشتی کی صورت اس وقت اختیار کر سکتی ہے جب بدن کی صورت بالکل چھوڑ دے یا موم پر ایک مہر تب لگ سکتی ہے جب پہلی مہر اٹھ جائے اور اسے اچھی طرح مٹا دی جائے۔ ایسے ہی تمام اجسام کا حال ہے اور یہ بات ایسی ظاہر

ہے کہ اُس کے ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی پس جب ہم دیکھیں کہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جس کا یہ حال نہیں ہے جو اجسام کا بیان ہوا بلکہ وہ مختلف اور کثیر صورتیں اختیار کر لیتی ہے دراصل حالیکہ کوئی صورت سابقہ اُس سے زائل و محو نہیں ہوتی، تو خواہ مخواہ تسلیم کر س گے کہ وہ جسم نہیں ہو سکتی۔

اور جب اُس کا یہ حال معلوم ہوا کہ جس قدر زیادہ صورتیں وہ قبول کرتی جاتی ہیں اُسی قدر قبولِ صورت کی قوت اُس میں بڑھتی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اس قبولیت و استعداد اور قوت کی کوئی انتہا نہیں تو ہمارا یقین اُس کے جسم ہونے کی بابت اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔ بعینہ یہی حال نفسِ مدرکہ کا ہے کہ جب وہ کسی امر کو ادراک کر لیتا ہے اور اُس مدرکہ و معلوم کو ابھی طرح گرفت کر لیتا ہے تو اُس میں دوسری اشارے کے علم کی طاقت آ جاتی ہے بغیر اس کے کہ پہلا ادراک اُس سے زائل ہو۔

یہاں تک کہ جب بہت سی صورتِ معقولات وہ حاصل کر لیتا ہے تو یہ قوتِ مدرکہ اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جتنے معقولات و معلومات آتی جائیں وہ ان کو لیتا جاتا ہے۔ اور لطف یہ کہ پہلے معقولات کا محو ہونا تو درکنار برابریہ قوتِ ادراک قوی ہوتی جاتی ہے۔ پھر یہ بھی مسلم اور ظاہر ہے کہ انسان تمام مخلوقاتِ عالم سے اسی قوتِ ادراک کی وجہ سے ممتاز ہے ورنہ صورتِ شکل یا جسم و طاقت میں اُس کو کوئی فصیلت ہیں ہی کیوں کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں سے انسانیت میں مضل و برتر ہے تو کسی کی بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ وہ چہرہ و دہرہ یا صورتِ شکل میں اچھا ہے بلکہ اسی قوتِ عقل کی اُس میں زیادتی ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے کہ اعلیٰ درجہ کی انسانیت رکھتا ہے۔ اسی صفتِ انسانی کو کبھی نفسِ ماطقہ کہتے ہیں کبھی قوتِ ماقلہ و قوتِ مجیزہ و غیرہ ناموں سے نامزد کرتے ہیں نیز اور بھی بہت سے نام ہیں جو مام جاہلوں۔

ہم نفس کے جسم ہونے کی ایک دلیل اور پیش کرتے ہیں کہ تمام حیوانات (جن میں انسان بھی ہے) سارے اعضاء ظاہری و باطنی چھوٹے اور بڑے کسی نہ کسی غرض کے لئے بنائے گئے ہیں۔ اور ہر ایک عضو اُس غرض کے حصول کا آلہ ہے کہ بغیر اُس آلہ کے وہ غرض خاص حاصل نہیں ہو سکتی۔ پس جب تمام اعضا آلات میسر سے تو اب ضروری ہے کہ کوئی اُن سے کام لینے والا ہو جیسا کہ نجار و مہمار و غیرہ اپنے اوزاروں سے کام لیتے ہیں۔ اگر کوئی یہ خیال کرے کہ جسم کا ایک عضو دوسرے عضو سے کام لیتا ہوگا تو سرسرخلاف عقل ہے اس لئے کہ وہ عضو جس کو تم نے کام لینے والا تجویز کیا وہ خود بھی تو کسی کام کا آلہ یا کسی عضو کا جزو ہوگا اور یہ تسلیم ہو چکا ہے کہ کل اعضا بطور آلات قابل استعمال و کار آمد ہیں۔ لہذا ضروری ہے کہ ان سب سے کام لینے والا ان سے غیر ہو۔ اور جب کہ کار فرما غیر ہوگا اور جزو بھی نہ ہوگا تو ضروری ہے کہ جسم ہوگا تاکہ جسم سے تکمیل افعال کرا سکے۔ اور ضروری ہے کہ جسم کی جگہ کام بھی نہ دے گا۔ اور آلات جسمانیہ کی جگہ بھی نہ گھبرے گا کیوں کہ اُسے بوجہ جسم ہونے کے مکان کی ضرورت ہی نہیں۔ اور اُن تمام اعضا یا آلات جن سے اغراض مختلف کے لئے وہ بنائے گئے ہیں وقت واحد میں یکبارگی کام لے گا اور اُن ہی اغراض مخصوصہ کو بلا کسی غلطی یا عجز کے پورا کرے گا۔ تاکہ تمام آلات سے ایک مقصد مستقل حاصل ہو۔ ظاہر ہے کہ جملہ صفات مذکورہ بالا اجسام کے نہیں ہو سکتے۔ اور یہ سارے کام اجسام سے سرانجام ہونا ممکن نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ان اعضاء و آلات سے کام لینے والی کوئی اور چیز ہے جو جسم سے غیر ہے اور جس میں صفات مذکورہ پائی جاتی ہیں اور اُسی کو ہم نفس کہتے ہیں۔

یہ امر کہ نفس ناطقہ عرض یا مزاج بھی نہیں ہے اُس موقع پر ثابت کریں گے جہاں عقل و حس کا فرق بیان ہوگا۔ مگر یہاں ایک دلیل بیان کئے دیتے ہیں۔

مزاج اور کل اغراض جو جسم میں پائے جاتے ہیں سب جسم کے تابع ہوا کرتے ہیں اور جو کسی کا تابع ہوا کرتا ہے وہ اُس سے ارڈل و اخس ہوتا ہے اور وجود میں بھی اُس سے کم

درجہ پر ہوتا ہے کہ بغیر متوقع کے وجود کے موجود نہیں ہو سکتا۔ پس جو چیز کسی سے کمتر و ادنیٰ ہو وہ اُس سے کس طرح خدمت لے سکتی ہے۔ اور کس طرح مثل حاکم و رئیس کے اُس کا ایسی حکومت کر سکتی ہے جیسے سنا اپنے آلات پر کرتا ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس جسم و اعضائے جسم سے خدمت لیتا ہے لہذا وہ عرض اور مزاج نہیں ہو سکتا ہے۔

فصل دوم

(نفس تمام موجودات کا ادراک کرتا ہے خواہ وہ فانی ہوں یا حاضر معقول ہوں یا محسوس)

ظاہر ہے کہ تمام موجودات یا مرکب ہیں یا بسیط اور ہم دیکھتے ہیں کہ نفس مرکبات کے تمام انواع و اقسام کا ادراک کرتا ہے اور جملہ بائط کا بھی۔ خواہ وہ مرکبات سے انتزاع کئے جاویں یا علیحدہ ہوں، نفس کے ادراک سے کوئی نہیں بچتا۔

اور بسیطہ دو قسم کے ہیں ہیولانیہ و غیر ہیولانیہ۔ امور غیر ہیولانیہ بسیطہ معقولات ہیں جو مادہ کے بغیر موجود ہیں اور بلا لحاظ مادہ کے ذہن میں آتے ہیں۔ مثلاً تمام مفہومات کلیہ و صور ذہنیہ۔

اور امور ہیولانیہ بسیطہ وہ ہیں جو مادہ و محل سے قریب ہیں اور وہم اُس کا ادراک کرتا ہے جیسے جزئیات کی ہیئت و صورت یا جیسے حکمت تعلیمیہ کے مباحث کہ اُس بن کو علما نقطہ اور خط اور سطح اور جسم تعلیمی یعنی العباد ثلثہ کو بلا مادہ موجود بالذات تصور کر کے بحث کرتے ہیں۔ ایسے ہی جسم کے تمام توابع یعنی حرکت و زمان و مکان و اشکال کو تصور کرتے

۱۔ حکمت تعلیمیہ اُس علم کو کہنے ہیں جس میں مقدار مطلق سے بحث کی جائے خواہ مقدار متصل ہو یا مفصل اور جس میں مقدار متصل سے بحث کی جاتی ہے اُسے علم ہندسہ کہتے ہیں اور مقدار متصل سے بحث کرنے والے علم کو علم الحد کہتے ہیں جیسے حساب وغیرہ۔ اور جس علم میں مقدار متصل و مفصل سے ایک ساتھ بحث ہو اُسے موسیقی کہتے ہیں اور مترجم

ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جملہ اشیاء جو جسم سے علیحدہ نہیں پائی جاسکتیں اُن کو مادہ سے جدا فرض کرتے ہیں اور اپنے ادہام کے ذریعہ سے کبھی اُن کو بسیط اور کبھی مرکب خیال کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض اوقات اُن کے توہم کی قوت اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جن صورتوں کو وہ اپنے وہم میں مادہ و جسم سے علیحدہ کر کے تصور کرتے ہیں اُن کو موجود فی الخابرج سمجھنے لگتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ بذاتہ مادہ و موضوع سے خارج کوئی حقیقت رکھتے ہیں اور اس خلط بحث کی وجہ سے عقولات سے اُن صور متضارع کو متمیز نہیں کر سکتے۔ بلکہ سب کو اپنے نزدیک منقولات سمجھنے لگتے ہیں اب یہ صاف ظاہر ہے کہ تمام ادراکات نفس کے ہیں کہ وہ امور مرکبہ کو ادراک کرتا ہی پھر اُن میں تحلیل کر کے بساط نکالتا ہی۔ پھر اُن بساط کو وہم میں بیونچا تا ہے پھر اُن میں سے بعض کو مادہ و موضوع سے علیحدہ کر کے مختلف قسم کی ترکیبات دیتا ہے۔ سو کبھی اُن ترکیبات کے لئے کوئی حقیقت خارج میں موجود اور مطابق واقع ہوتی ہے جیسا کہ کسی غیر ملک کے انسان کی جسے نہیں دیکھا ہی صورت و سیرت صحیح صحیح قیاس کر لی وغیرہ یا اُن ترکیبات کی کوئی حقیقت واقع میں نہیں ہوتی مثلاً استقامت و غیرہ کا توہم کیا جائے یا اُڑنے والا انسان فرض کر لیا جائے۔ یا کوئی شخص عالم سے خارج تصور کیا جائے ماکوئی ایسا حیوان فرض کیا جاوے جس کا سر باقی کا سا ہو اور جسم اونٹ کا سا۔ وغیرہ ظاہر ہے کہ اُن چیزوں کا وجود وہم سے خارج کہیں نہیں ہے۔

مذکورہ بالا مثالیں بساط ہیولانیہ وغیرہ یولانیہ کی تھیں جن کو نفس ادراک کرتا ہی ترکیبات بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک نواستقصات یا عناصر دوسرے وہ جو عناصر

سے مثلاً معرب میں اُس فرضی جانور کو کہتے ہیں جس کی بڑی گردن ہو اور عجیب غریب حرکات اُس سے سر دہوں مثلاً مستور ہے کہ یہ جانور بچوں کو اٹھایا جاتا ہی۔ ان اطراف میں ایسی جانور کو سیرنگتے ہیں جس کی سست عرب سے زیادہ ہاں مبالغہ کیا گیا ہی کہ باقی کو نیچے ملے کے اُٹ جاتا ہی۔ وغیرہ۔

منہر البقیہ المیم ۱۲ منہر البقیہ المیم ۱۲

مرکب ہوں اور مرکبات عنصری حیوانات ہیں یا جمادات یا نباتات۔ پھر ان تینوں قسموں میں بھی طرح طرح کے ترکیبات و مزاج ہیں۔ اور ان کی انواع کثیرہ کے افراد و اشخاص بے تعداد و بے شمار ہیں مگر نفس اُن تمام کا ادراک کرتا ہی۔

ایسے ہی عناصر چوں کہ چار ہیں اس لئے اُن کے امزجہ کی کیفیات بوجہ قلب و کثرت و شدت و ضعف عناصر بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہ اختلاف یا تو اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ کسی مرکب میں ایک عنصر ادروں سے زیادہ قوی ہوتا ہے یا دو عنصر قوی دو سے قوی ہوں یا تین چوتھے سے قوی ہوں۔ یا قوت میں تو سب برابر ہوں مگر کوئی ایک مزاج جسم کے موافق ہو یعنی طبیعت جسم کے موافق جو عنصر ہوگا اُس کا اثر یا قوت دوسروں سے زیادہ محسوس ہوگی۔

غرض ان تمام اقسام کے بسائط اور اُن کے مزاجوں کا ادراک بھی نفس ہی کرتا ہی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہی کہ چار طریقوں اور چار آلات کے ذریعہ سے نفس کا ادراک ہوتا ہوگا تاکہ ہر ایک آلہ ہر ایک عنصر کے لئے علیحدہ و علی الانفراد ہو۔ اور چوں کہ اجسام کے واسطے شدت و ضعف و قلب و کثرت عناصر طبعی امور ہیں لہذا نفس ہر ایک آلہ کے ذریعہ سے ہر ایک عنصر کی یہ کیفیات گونا گوں ادراک کر سکے۔ پس ہم جاسکتے ہیں کہ آئندہ فصل میں اس مسئلہ پر کافی بحث کریں اور مختصر طور پر بتلائیں کہ نفس کل امور کو ایک قوت سے ادراک کرتا ہے یا چند سے اور ایک قوت سے ادراک کرتا ہے تو اُس کی کیا صورت ہی۔ باللہ الموفین۔

فصل سوم

(لہذا درکات مختلفہ کو کس طرح ادراک کرتا ہے؟)

یہ امر کہ نفس کے اجزائیں ہیں ہم سابقاً ثابت کر چکے ہیں اس لئے کہ تجزی و انقسام جسم میں ہی ہوتا ہے اور نفس کا جسم ہونا ثابت ہو چکا ہے (لہذا نفس کا ادراک اجزاء کے ذریعے سے نہیں ہو سکتا) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جتنے مرکبات ہیں اتنے درکات نہیں ہو سکتے۔ اس واسطے کہ تمام مرکبات میں جو ادراک کے جاتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ حکم کرے والی ایک چیز ہے۔ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان میں کوئی ایک ہی شے ہے جو صیغہ کے لئے حکم کرتی ہے کہ یہ صیغہ ہے اور کبیر کو کبیر سمجھتی ہے۔ اور الوان و اشکال طعم و روائح میں بھی اسی طرح حکم لگاتی اور امتیاز کرتی ہے۔ ایسے ہی چند اشیاء اگر کسی ایک چیز کے مادی ہیں تو ان میں باہمی مسادات کا حکم لگاتی ہے۔ پس اگر بالفرض ادراک کنندہ مختلف ہوتے تو ایک درک کے ادراک کی ہوئی شے پر دوسری درک کا حکم کرنا صحیح نہ ہوتا اس موقع پر بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ نفس ایک ہی مگر وہ درک کثیرہ و مختلفہ کو چند قوتوں اور مختلف طریقوں کے ساتھ ادراک کرتا ہے۔

اس خیال کے متعلق ہم حسب ذیل بحث کرتے ہیں۔

بعض حکمائے جب غور کیا تو حملہ امور موجودہ عالم کو دو قسم کا پایا ایک مرکب دوسرے بسیط۔ ایسے ہی آلات ادراک اور قوت درک کو دیکھا تو بھی بعض کو بسیط اور بعض کو مرکب پایا۔ لہذا انھوں نے حکم لگا دیا کہ قوت درک و آلات ادراک جو مرکب ہیں وہ امور مرکبہ کا ادراک کرتے ہیں اور جو بسیط ہیں وہ بسیط کا۔ انھوں نے اپنے اس خیال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ”ہم بعض درکوں کو مرکب پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مرکبات ہی کا

ادراک کرتے ہیں جیسے جو اس خمسہ کہ یہ مرکبات کا ہی ادراک کرتے ہیں مثلاً آنکھ چوں کہ مرکب ہی قوت باصرہ سے (جو آلات و طبقات چشم میں پائی جاتی ہے اور قوت باصرہ مکمل نہیں ہو سکتی اور کام نہیں دے سکتی تا وقتیکہ تمام طبقات چشم پورے نہوں) لہذا مرکبات عناصر کو مع مزاجات مختلف ادراک کرتی ہیں۔ اور جب ہم غور و فوض کرتے ہیں تو بعض مدرکات کو بسیط پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مدرکات بسیط امور بسیط کو ہی ادراک کرتے ہیں جیسا کہ افکار سے جملہ اشیاء کے تصورات و تصدیقات حاصل ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے فکر بسیط ہے ایسے ہی یہ علوم و مدرکات بھی بسیط ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ بسیط بسیط کا ادراک کرتا ہے۔ اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر بسیط و مرکب اپنے مناسب موافق کا ادراک کرتا ہے۔ اس دلیل سے بعض لوگ قائل ہوئے کہ بسیط بسیط کو ادراک کرتا ہے اور مرکب مرکب کو۔

لیکن ارسطاطالیس اس مقام پر بحث کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ نفس ناطقہ ایک ہی قوت رکھتا ہے اور اسی قوت سے جملہ امور مہیولانی (رادیہ) مرکبہ و غیر مہیولانیہ (غیر رادیہ) بسیط کا ادراک کرتا ہے۔ کیوں کہ اگر نفس ناطقہ محسوسات کو ایک قوت سے ادراک کرتا اور معقولات کو دوسری قوت سے تو حواسہ کی غلطی کے وقت حکم حس کو حکم عقل سے کس طرح صحیح کر سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک جس دوسری حس کی غلطیوں کی تصحیح نہیں کر سکتی۔ ظاہر ہے کہ حس ادراک میں ہمیشہ غلطی کرتی رہتی ہے مثلاً آنکھ کسی بڑی چیز کو دُور سے چھوڑا دیتی ہے جیسے آفتاب ایک آئینہ کی برابر نظر آتا ہے جس کا قطر ایک فتر ہو۔ حالانکہ آفتاب عالم تاب کرہ بین سے ایک سو ساٹھ گنے سے بھی زیادہ ہے۔ ایسے ہی تم کشتی میں بیٹھے ہوئے جا رہے ہو تو تھیں دریا کے کنارے کی چیزیں چلتی ہوئی معلوم ہوں گی۔ حالانکہ وہ ساکن ہوں یا نہ ہوں اور پانی کے اندر بڑی چیز چھوٹی دکھائی دے گی۔ اور سیدھی لکڑی ٹیڑھی نظر لے فرانگوچ اور انگلی کے درمیان کی مسافت کو کہتے ہیں ادبہر دو آنکھوں کے درمیان کی مسافت کو بھی کہتے ہیں اربعہ

آئے گی۔ اور جن سکڑوں کے درمیان تجارت حائل ہو جائیں اُن کی کچھ اور ہی مختلف صورت نظر آتی ہے۔ ایسے ہی آنکھ کی غلطیوں کی طرح قوت ذالیقہ بھی غلطی کرتی ہے کہ صفراوی مزاج کے بیمار کو حلوائے شیریں تلخ معلوم ہوتا ہے وغیرہ۔

نرمض جس کی غلطیاں بیشمار ہیں۔ مگر جب جس غلطی کرتی ہے تو نفس ناطقہ سمجھ لیتا ہے کہ حق اور واقعی یہ بات نہیں ہے جو جس نے ادراک کی ہے۔ پس اُس کے ادراکات کو اصل حقیقت کی طرف لیجاتا ہے اور غلطی کی تصحیح کر لیتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اگر نفس ناطقہ معقول و محسوس کو ایک قوت سے ادراک نہ کرتا تو واقعی وغیرہ واقعی اور صحیح و غلط کا فرق کیسے جان سکتا اور کس طرح معقول و محسوس کو ملا کر ایک حکم لگا سکتا؟ انتہی قول ارسطائیں اب ہم اس سئلہ کو ذرا تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

نفس ناطقہ معقولات کو اور طریقہ سے ادراک کرتا ہے اور محسوسات کو دوسری طرح یعنی قوت ادراک ایک ہی لیکن نحو ادراک مختلف۔ کیوں کہ نفس جب امور معقولہ کو طلب ادراک کرنا چاہتا ہے تو اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے جو مادہ سے مجرد و خالص ہے۔ او یہل جاتا گویا کوئی ایسی چیز ڈھونڈھتا ہے جو اُس کے اپنے پاس ہے۔

اور جب محسوسات کو ادراک کرنے کا قصد کرتا ہے تو اپنی ذات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ ذات سے قطع توجہ کر کے (جیسے کوئی باہر کی چیز تلاش کرتا ہے) کسی آلہ کو ڈھونڈھتا ہے جو اس کام میں اُسے مدد دے اور مطلوب تک پہنچا دے۔ اگر وہ آلہ ٹھیک پایا تو اُس سے کام لیتا ہے اور امور خارجہ کو محسوس کر لیتا ہے اور اُن کی صورتیں خزانہ وہم میں یوں بچا دیتا ہے۔

اور اگر نفس کو آلہ ادراک نہیں ملتا تو ادراک نہیں کر سکتا۔ مثلاً گورما درزا دچوں کہ الوان (رنگون) کے ادراک کا آلہ نہیں رکھتا یعنی آنکھ اس لئے اُس کا نفس اُن کو ادراک نہیں کر سکتا۔ اور جوں کہ خارج سے ادراک نہیں ہوا تو اعلیٰ کے خزانہ وہم میں بھی الوان

کی صورتیں نہیں ہوتیں مگر یہ کیفیت معقولات میں نہیں ہے۔

یہ امر کہ نفس ہنگام اور اک معقولات اپنی ذات کی جانب رجوع کرتا ہی اس طرح ذہن نشین کرنا چاہیے کہ انسان جب کسی رائے پر مع کی تحصیل کا قصد کرتا ہی یا کسی امر کے انجام پر غور کرتا ہی یا کسی مشکل و دقیق علم کو سیکھنا چاہتا ہی تو تمام محسوسات کو اپنی سے جدا کر دیتا ہی اور کوشش کرتا ہی کہ جو اس اتنی دیر معطل رہیں تاکہ اُس کے کام میں خشنہ اندازی نہ کر سکیں۔ اور اُس وقت نفس اپنی تمام قوتیں مجتمع کر کے اپنی ذات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہی اور اس قسم کا سرور و انبساط حاصل کرتا ہی جیسا کہ اُس شخص کو حاصل ہوتا ہی جو اپنی ذات کی طرف رجوع کرے اس وقت پوری جمعیت خاطر کے ساتھ شے مطلوب کا ادراک کرتا ہی اور اس کام میں اُسی مناسبت کم و بیش کامیابی حاصل کر سکتا ہی جس قدر کہ اُس کو انبساط ہو۔ اور تخلیہ وہم (کیوں کہ وہم ہی میں صور محسوسات رہتے ہیں) حاصل ہو۔ اس واسطے کہ وہم نفس کو رجوع الی الذات سے مانع ہوا کرتا ہی اور اُس کو اپنے خزان معقولات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتا۔

چوں کہ عقل اول کے نزدیک تمام اشیاء عالم حاضر و موجود رہتی ہیں اس لئے اُن کے طلب کرنے کے واسطے نفس میں ایک حرکت ہی جو ہمیشہ اُس کو متحرک رکھتی ہی۔ یہاں یہ سبب ہو سکتا ہی کہ جب عقل کے نزدیک تمام معقولات حاضر ہیں تو بوجہ کثرت معقولات عقل کا بھی متکثر ہونا لازم آتا ہی۔

مگر ایسا شبہ کرنا نادانی ہی اس لئے کہ عقل اور شے ہے اور معقولات شے دیگر۔ لہذا ان کے حضور ادراک سے اُس کا متکثر ضروری نہیں ہو سکتا۔

پس نفس جب معقولات کو ادراک کرنا چاہتا ہی تو اپنی تکمیل کے واسطے حرکت کرتا ہی اور عقل (جس میں تمام معقولات موجود ہیں) اس کی طرف توجہ کرتا ہی تاکہ تمام علوم حاصل کر کے کامل ہو جائے اور عقل سے اتحاد کامل پیدا کر لے اس حرکت نفس کو رویت و فکر کہتے ہیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نفس معقولات و محسوسات دونوں کا ادراک کرتا ہی صرف طریقہ ادراک میں فرق ہے۔ اور یہی ارسطاطالیس کا مذہب ہی کہ نفس ناطقہ امور بسیطہ کو بذات خود ادراک کرتا ہی اور امور مرکبہ کو بتوسط حواس خمسہ۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اشیاء محسوسہ و جزئیات کو صرف حواس ہی ادراک کرتے ہیں نفس ادراک نہیں کرتا، بلکہ وہ صرف کلیات کو ہی ادراک کرتا ہی غلط ہے۔ اصل یہ ہے کہ نفس ناطقہ تمام جزئیات و کلیات کو قوت واحد سے ادراک کرتا ہی اگرچہ طرق ادراک مختلف ہیں۔

ارسطاطالیس نے یہ تشبیہ دی ہے کہ نفس ناطقہ اشیاء بسیطہ معقولہ کو بخط مستقیم ادراک کرتا ہی یعنی بلا واسطہ اور اشیاء مرکبہ محسوسہ کو بخط منحنی یعنی بواسطہ حواس ادراک کرتا ہی حکیم نامیپوس نے اپنی کتاب میں جو نفس کے بارہ میں لکھی ہے اس مضمون کو نہایت عمدہ طور سے بیان کیا ہے جس میں سے ہم بھی آئندہ کچھ بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل ہفتم

(اس بیان میں کہ حمت عقل و حمت حس میں کیا فرق ہو اور ان جہات میں

کون اشیاء مشترک ہیں اور کون متناس ہیں)

نفس ناطقہ کے ادراک معقولات کو تعقل کہتے ہیں اور محسوسات کے ادراک کرنے کو

احساس یا حس سے موسوم کرتے ہیں۔

منجملہ دیگر وجوہ اشتراک و عموم ایک انفعال ہے جو ہر دو جہات عقل و حس میں پایا جاتا ہے یعنی یہ دونوں جب اپنے مدد کی جانب متوجہ ہوتے ہیں اور اس کو حاصل کر کے کمال پیدا

کرتے ہیں اور اس طرح قوت سے فعل میں آتے ہیں تو اپنے اپنے مدارک سے ایک طرح کا انفعال و تاثر حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ عقل جس دو توں جب تک کسی چیز کا ادراک نہیں کرتے عقل جس نہیں کہے جاسکتے مگر بالقوة۔ اور جب ادراک کر لیتے ہیں تو عقل بالقوة عقل بالفعل ہو جاتی ہے اور جس بالقوة جس بالفعل کہلانے لگتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ انفعال و اثر جو ادراک سے عقل و جس پر پڑتا ہے وہ ان کا کمال ہے کیوں کہ یہی انفعال اُن کی استعداد و قوت کو وجود و فعلیت میں لاتا ہے۔

عالم میں بعض اشیاء منفعلہ انفعال سے فاسد ہو جاتی ہیں مثلاً پانی جب حرارت نار سے اثر و انفعال حاصل کرتا ہے تو نہ پانی رہتا ہے نہ اُس کی برودت۔ سب کچھ فنا و فساد پذیر ہو جاتا ہے۔ لیکن چوں کہ ہم نے دیکھا کہ عقل و جس انفعال سے اپنے کمالات حاصل کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ نفس ان انفعالات سے کامل ہوتا ہے۔

ہم نے بان کیا ہے کہ نفس اس انفعال کے سبب جو ادراک سے ہوتا ہے اپنی قوت و استعداد سے فعل میں آتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ نفس کو بیولانی کہا گیا ہے۔ یعنی جیسے کہ بیولے جب کوئی صورت اختیار کرتا ہے تو اُس سے پہلے خالی ہوتا ہے ایسے ہی نفس اشیاء مقولہ و محسوسہ کو تصور کرتا ہے دریاں حالیکہ قبل ازیں اُن کا تصور نہ کیا تھا اور ان اشیاء سے خالی تھا با این ہمہ ایسا نہیں ہے کہ نفس تمام اشیاء کو بعینہا ایک ہی وقت میں ادراک تصور کرتا ہو بلکہ کسی شخص کو ایک وقت میں تصور کرتا ہے اور دوسری شے کو دوسرے وقت۔ پس اگر نفس میں کوئی شے ثابت نہ یا ئی جائے جو قابل قبول صور مختلفہ ہو اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال پذیر ہو تو کس طرح وہ مختلف صورتوں کو ادراک کر سکتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ زید اول نہیں جانتا ہے کہ عالم مصنوع ہے۔ اُس کے

لے بالقوة کے۔ معنی ہیں کہ ملاں کام کی استعداد و قوت ہے اور جب وہ کام ہو گیا تو وجود و فعلیت میں آگیا اور بالفعل کہے گئے ۱۲ مترجم

بعد اُس کو اس علم ہوتا ہی پس اگر زید میں اس جاننے کی قوت و استعداد نہ ہوتی تو کس طرح اس علم کو حاصل کر سکتا۔ جیسا کہ جادات و نباتات وغیرہ تمام اشیاء جو علم کی استعداد نہیں رکھتیں ادراک نہیں کر سکتیں۔

دوسری مثال قوتِ باصرہ ہے کہ تمام مبصرات کو ادراک کرتی ہے اور جس طرح کل الوان کو اس تان سے ادراک کرتی ہے کہ اُن کی طرف مستحیل ہو کر اپنا کمال حاصل کرتی ہے یا جس طرح یہی قوتِ بصیرت تمام مریات کو علی السوۃ ادراک واحد سے حاصل کرتی ہے کیوں کہ تمام مبصرات کی طرف اُس کی نسبت مساوی و واحد ہے۔ نہ تو جس قدر کوئی رنگ واقع میں ہے اُس سے کم و بیش دیکھتی ہے اور نہ کسی رنگ کو دوسرے سے کم و بیش ادراک کرتی ہے بالکل اسی طرح نفسِ جملہ معقولات کا ادراک علی السوۃ کرتا ہے نہ کم و بیش نہ خلاف وافع اس لئے کہ اُس کی نسبت بھی تمام امور معقولہ سے مساوی ہے۔ اور جیسا کہ قوتِ باصرہ قبل ادراک کسی مبصر کے عین میں ہوتی بلکہ اُس سے علیحدہ اور غیر ہوتی ہے اسی طرح نفس قبل قبول معقولات کوئی شے معقول و مدرک نہیں ہوتا بلکہ اُن سب کا عادم و منافی ہوتا ہے عقل و حس دونوں کا حال ادراک کے بارے میں تسل ہوئی کے ہے کہ جس طرح ہیولی تمام صورتوں کے قبول کی استعداد رکھتا ہے لیکن قبل از قبول صورت اُس میں ایک صورت بھی نہیں ہوتی بلکہ وہ تمام صورتوں کا عادم ہوتا ہے اور نہ وہ کسی صورت مخصوصہ کی استعداد خاص طور پر رکھتا ہے کیوں کہ جملہ صورتوں کو قبول واحد علی السوۃ حاصل کرتا ہے اسی طرح باصرہ مثلاً قبل از قبول مبصرات کوئی شے مبصر نہیں بلکہ تمام مبصرات کی عادم ہے۔ اور ایسے ہی نفس قبل از قبول معقولات شے معقول نہیں بلکہ جملہ معقولات کا عادم و منافی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مثلاً آنکھ قبول جملہ الوان کے لئے رکھی گئی ہے اسی واسطے ہر ایک لون کی عادم ہے یعنی اُس میں کوئی رنگ نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی لون خاص ہوتا تو اُس کے مخالف لون کو مشکل سے قبول کرتی۔ اور اگر قبول بھی کر لیتی تو اُس مخالف کا پورا ادراک بوجہ اپنے

رنگِ خاص کے ثبوت کے نہ کر سکتی۔

ایسے ہی بیولی چوں کہ صورت کے لئے موضوع ہے اس واسطے اُس کی کوئی صورت مخصوصہ نہیں ہے بلکہ تمام صورتوں کو ایک ہی قسم کی استعداد کے ساتھ علی السوہ اور وہاں بعد واحد قبول کرتا ہے اور اُس کی نسبت سب کے ساتھ برابر ہے کسی کے ساتھ کم و بیش نہیں ہے کیفیت بیولی اولیٰ کی ہے جو تمام اشیاء کا مادہ مستعد ہے اس لئے کہ جب بیولی ثانیہ (یعنی عناصر) قبل از قبول صورت اُس کا عادم ہے تو بیولی اولیٰ جو تمام صورت اشیاء کا قبل ہے بطریق احسن وبالضرورت اُن تمام صورتوں کا قبل از قبول عادم ہونا چاہیے۔

یہی حال بعینہ جملہ حواس ظاہری کا ہے در باب قبول محسوسات اور یہی حال نفس انسانی یا عقل کا قبول مقولات کے بارہ میں ہے۔ کیونکہ اگر عقل انسانی کے ساتھ کوئی صورت خاص مخصوص ہوتی تو کسی دوسرے کو کیوں قبول کرتی اور اگر قبول بھی کرتی تو اینو مستجاب و موافق صورت و حقیقت کو باسانی و بکثرت قبول کیا کرتی اور اپنے مخالف کو بدقت اور شاذ و نادر حاصل کر سکتی حالانکہ ایسا نہوتا ظاہر ہے۔

چوں کہ نفس ماقولہ ہر صورت کا عادم ہے اور ہر مقول کو ایک ہی طور پر علی السوہ قبول کرتا ہے اس واسطے ہم نے کہا ہے کہ نفس بسیط ہے کیوں کہ مرکب اُسے کہتے ہیں جو موضوع (مادہ) اور صورت سے مرکب ہو اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ نفس کل صورتوں کا قبل از عقل عادم ہے۔ لہذا بسیط ہے۔

اسی سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس نہ جسم ہے نہ عرض۔ کیوں کہ جسم ہوتا تو مرکب ہوتا اور صاحب صورت خاص ہوتا حالانکہ ہم اُس کی ترکیب کا بطلان کر چکے ہیں اور اگر عرض ہوتا تو بصورت ہیولانیہ ہوتا اور مقولات تسعہ میں سے کسی مقولہ کے نیچے داخل ہوتا۔ مگر ہم اُسے بھی باطل کر چکے ہیں۔ یہاں تک اُن امور کا ذکر ہو جن میں عقل و حس کے مابینیت و فرق ہے۔

حس کی شان یہ ہے کہ جب اُس پر محسوس قوی وارد ہونا ہی تو وہ اُس کے ادراک سے عاجز ہوتی ہے یا ادراک سے اُس میں ضعف و تکان آجاتا ہے مثلاً آنکھ تیز روشنی کو یا اپنی طاقت زائد روشن اشیا کو نہیں دیکھ سکتی۔ اور اگر دیکھتی ہے تو بغیر ہو جاتی ہے اور نقصان بصر حاصل کرتی ہے یا مثلاً قوت سامعہ اُن ہولناک آوازوں کو جو اُس کی طاقت سے فائق ہوں سننے سے ضعف و تکان حاصل کرتی ہے۔ ایسا ہی سب جو اس کا حال ہے۔ مگر عقل انسانی کی یہ کیفیت نہیں ہے بلکہ وہ جس قدر معقولات قویہ کا بکثرت ادراک کرتی ہے اور صور مجرہ عن الیہولی کو زیادہ غور و فکر سے تصور کرتی ہے اُسی قدر کامل ہوتی ہے اور ادراک میں قوت و تیزی حاصل کرتی ہے۔ اور جتنی اُس میں قوت بڑھتی ہے اُسی قدر دوسرے معقولات کے ادراک پر زیادہ قادر ہوتی ہے۔

دوسری وجہ تباہی و افتراق یہ ہے کہ جس چیز کسی محسوس قوی کو ادراک کے محسوس ضعیف کی طرف رجوع کرتی ہے تو اُس کا ادراک ممکن نہیں ہوتا مثلاً آنکھ جب آفتاب پر نظر کر کے بوٹی ہے تو دوسری کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتی۔ بخلاف عقل کے کہ یہ کسی معقول قوی ادراک کرنے کے بعد ناقص و ضعیف نہیں ہوتی بلکہ دیگر ادراکات کے لئے قوی و تیز ہو جاتی ہے۔

سبب اس کا یہ ہے کہ جس جسم سے مفارقت نہیں ہے اور اُس کا ادراک جسم منفصل کے ذریعہ ہوتا ہے جو اشیا، قویہ پر مابین ہو سکتا۔ اور اُس میں محسوس قوی کا اثر جب تک باقی رہتا ہے دیگر محسوسات کے ادراک سے ملنے آتا ہے۔ لیکن جس کا یہ حال نہیں اس لئے کہ وہ جسم سے علیحدہ ہے اور اُس کے بعد بھی باقی رہتی ہے (جیسا کہ ہم عن عمریاب ثابت کر چکے ہیں) اور اُس کا ادراک آلات جسمانیہ کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ لہذا وہ استیاء قویہ کے ادراک کے بعد ابنا و ضعف کو بھی باسانی ادراک کر سکتی ہے۔

• اس مقام پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس صورت بیولانیہ نہیں ہے کیوں کہ ایسا ہوتا تو جسمانی

اشیاء کی جو صفات تھیں وہ اس میں پائی جاتیں حالانکہ ہماری مذکورہ بالا تقریر اس سے نفس کی جسمانیات سے مباہنت ثابت ہو چکی ہے۔

نفس کی صورت ہیولانی ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ نفس بذریعہ عقل کے اُن امور کو ادراک کرتا ہے جو ہیولی سے متغری و مجرد ہیں مثلاً عقل اپنی ذات کو تصور کرنی اور مقدمات بدیہیہ کو ادراک کرتی ہے کہ دو چار کا نصف ہے وغیرہ۔ اور یہ جانتی ہے کہ ایجاب سلب کے درمیان کوئی تیسرا مرتبہ نہیں ہو سکتا۔ اور صانعِ اول کو تصور کرتی ہے اور یہ سمجھتی ہے کہ خارج از فلک نہ خلا ہے نہ ملا اور اسی قسم کی بہت سے امور کا ادراک کرتی ہے جن میں سے ایک بھی حس سے ماخوذ نہیں ہے اس لئے کہ امور مذکورہ ہیولانی نہیں ہیں نہ کسی مادہ میں یا نہ جاتے ہیں اور عقل اپنے ادراکات مخصوصہ میں بذاتہ کافی ہوتی ہے کسی آلہ کی محتاج نہیں ہوتی اس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی شخص آلہ سے امداد اس لئے لیتا ہے کہ وہ آلہ اُس کے افعال مقصودہ میں امداد کرے اور اُس کے کاموں کو صیادہ چاہیئے پورا کر دے اور اگر کوئی چیز اُس شخص کے کام میں خارج ہو اور بجائے امداد کے اولٹا اُس کو اپنے افعال سے روکے اور اُس کے افعال اُس شے کی وجہ سے ناقص رہیں۔ تو وہ شخص اُس چیز کو اپنا آلہ نہیں بناتا اور اُس سے مدد لینا بند نہیں کرتا۔ بعینہ یہی حال نفس عاقلہ کا ہے کہ اُس کے لئے جو چیز بھی آلہ فرض کی جائے ضرور ہے کہ وہ اُس کے اصلی کام میں خارج و مانع ہوگی اس لئے کہ جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ نفس اور ادراک معقولات کے وقت اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور تمام حواس و آلات کو معطل کر کے اپنی ذات کی طرف سمٹ جاتا ہے اور اسی توجہ سے معقولات کو صحیح طور پر ادراک کر سکتا ہے اور جس قدر آلات و حواس کی شرکت رہتی ہے اسی قدر اُس کا علم ناقص رہتا ہے لہذا کوئی چیز اُس کا آلہ نہیں بن سکتی اور نہ نفس جسم یا عرص یا صورت ہیولی ہو سکتا ہے۔

عقل جس میں ایک فرقہ یہ ہے کہ جس طرح جس بحالت قوت بدن قوی ہوتی ہے امداد بدن کے

ضعیف ہوتے ہی ضعیف ہو جاتی ہے عقل کا یہ حال نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ اگر عقل بدن میں اس طرح پائی جاتی جیسے صورت ہبولی میں تو ضرور ضعف بدن کے ساتھ ضعیف ہو جاتی۔ اس مضمون کی تائید میں ہم ارسطاطالیس کا قول نقل کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جو کسی جسم میں پایا جاتا ہے لیکن فاسد نہیں ہوتا کیونکہ اگر فاسد ہو جاتا تو بڑھاپے کے ضعف کمال کا اس پر بھی ضرور اثر ہوتا جیسا کہ حواس پر ہوتا ہے کہ آدمی بڑھاپے میں مثل جوانی کے نہیں دیکھ سکتا لیکن اس کی عقل میں کوئی قصور و فتور نہیں ہوتا۔ پس شجاعت سے نفس مفصل نہیں ہوتا البتہ حالت پیری کی تشبیہ ایسی ہے جیسے حالت نشیہ یا مرض کی۔ انسانی عقل کا بغیر و تفکر خراب ہوتا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ اس کو کوئی غیر چیز اگر فاسد کرے ورنہ وہ فی عاقل و مدبرک ہے اور رہتی ہے۔

اس کلام حکمت نظام کی تفسیر علامہ ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح کی ہے کہ اگر عقل انسانی جسم کے فساد سے فاسد ہو جا کر ترقی تو لازم تھا کہ بڑھاپے میں بھی ضعف بدن کی وجہ سے ضعف ہو جاتی جالاں کہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ عقل غیر فاسد ہے۔ اور نفس کا حال زمان شجاعت میں سکر و مرض کا سا ہونا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جس طرح سکران یا نام کم کی عقل و تہذیب حالت نشہ و خواب میں کم ہوتی ہے یا نہیں ہوتی تو یہ عقل کا قصور نہیں بلکہ اس کے آلات ادراک ان حواس کی وجہ سے کام نہیں دیتے اور بجا رت عارضی مانع ادراک ہوتے ہیں۔ اسی طرح ابام پیری میں حوکی و قصور عقل کو عارض ہوتا ہے وہ جو ہر عقل کے ضعف کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس لئے ہو جاتا ہے کہ بدن میں فعل عقل کی قابلیت میں رہتی۔ یہاں ہم ارسطاطالیس کا ایک قول نقل کرتے ہیں جس کا تعلق فصل آئندہ سے ہے اور وہیں اس کی تشریح معلوم ہوگی۔

حکیم موصوف اپنی کتاب کے مقالہ ثانیہ میں لکھتا ہے کہ عقل و نفس کی نسبت خود کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہیں بلکہ نفس دوسری چیز ہے اور عقل شے دیگرہ اور ممکن ہے کہ نفس عقل سے جدا ہو جائے اسی طرح جیسا کہ قدیم حادث سے یا کوئی ازلی

و ابدی خیر ممکن و فاسد سے جدا ہو جاتی ہے۔
لیکن ظاہر یہ ہے کہ تمام اجزاء نفس جدا نہیں ہوتے جیسا کہ بعض حکماء نے خیال کیا ہے۔

فصل پنجم

(اس باب جو ہر حیوانی ہے کہ موت و مآ کو قبول نہیں کرتا۔ اور بہ باں

ہے کہ نفس جو حیات نہیں لے سکتا بلکہ نام دی حیات اتنا کر حیات فنا ہے)

یہ امر کہ نفس عین حیات نہیں ہے ہمارے گزشتہ بیان سے ثابت ہو چکا ہے اس لئے کہ اگر
نفس حیات (زندگی) ہوتا تو حیوانی (زندہ شخص کے ساتھ فایم ہوتا جو اس کا موضوع و محل ہے اور
اس حالت میں نفس کا صورت ہیولانی ہونا لازم آتا ہے جو امور نسبتی میں سے ہونے کے سبب اپنے
موضوع (یعنی بدن حیوانی) کی محتاج ہے۔ حالانکہ ہم نفس کا صورت ہیولانی ہونا باطل کر چکے ہیں لہذا
نفس عین حیات نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ وجہ اس فضیلت کے جو اس کو حاصل ہے
لذات و خواہشات بدنی کو ناپسند کرنا اور حقیر جانتا ہے۔ اور ان کی تحصیل کو منع کرتا ہے حالانکہ
یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ کوئی چیز اس سے کی معاندت و ممانعت میں کر سکتی جس سے اس کا قوام
و ثبات ہو بلکہ اس کی طلب کیا کرتی ہے اس لئے کہ اپنے مقومات کے روکنے میں خود اس کا
اطلاق و مآد متصور ہے اور اس کی تحصیل و طلب میں قوام و قیام بلکہ زیادتی مد نظر ہے۔ لہذا اگر
نفس عین حیات بدن ہوتا تو لذات و خواہشات بدنی کی کیوں حفاظت و ممانعت کرتا جس سے
بدن کا قیام و ثبات ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ بدن میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے صورت ہیولانیہ و حیات وہ سب
بدن کی تابع ہیں اور جو چیز بدن کے تابع ہے وہ اس کی ماتحت ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے اور جانتے
ہیں کہ نفس تبیر بدن کرنا ہے اور رئیس سردار کی طرح اس پر حکومت کرتا ہے۔ لہذا نفس بدن میں
اس طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ صورت ہیولانیہ ہے۔ پس اس لئے نفس عین حیات بھی نہیں ہو سکتا۔

بدن میں حیات پیدا کرتا ہے اور چوں کہ حیات بدن نفس کے سبب ہے اس واسطے ضرور ہے کہ حیات
نفس کے لئے اوّل ہو اور بدن کے لئے بعد کو۔ اس تمام تقریر سے ثابت ہو گیا کہ نفس لحدیثا
صورت حیات نہیں ہے۔ یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بہت سے افعال ایسے ہیں جو نفس کے
واسطے خاص و مختص ہیں اور بدن سے مفارق و مجزا ہیں پس جس جہ کے افعال خاصہ بدن سے
مفارق ہوں گے وہ خود بھی ضرور بدن سے علیحدہ ہوگی کیوں کہ اُس کو بدن کی کوئی حاجت
نہیں ہو سکتی۔ اس مفارقت و عدم احتیاج پر ہم حکیم کا قول میں کر کے استدلال بھی کر چکے
ہیں کہ نفس بدن کے قوی ہونے سے قوت نہیں پاتا اور بدن کے ضعف سے ضعیف نہیں ہوتا۔
حکیم ارسطو کا قول جو ہم نے آخر فصل چہارم میں نقل کیا ہے یہی جذبات اُس کا اور سبب
حکمائے متقدمین کا اجزاء نفس کے بارہ ہیں ہے اور اجزاء نفس سے وہی اسخا و رطوبت ادرک
مراد ہیں جن کا بیان ہم فصل سوم و چہارم میں کافی تشریح کے ساتھ کر چکے ہیں۔ لیکن یہ
اجزاء نفس اجسام کی طرح تجزئی و انقسام نہیں پاتے۔ ان اجزاء سے مراد نفس شہوانی و نفس
غصبی و قوت حافظہ و غیرہ ہیں کہ یہ سب انسان کی موت کے ساتھ باطل و فنا ہو جاتے ہیں کیونکہ
یہ سب قوتیں ہیولانی ہیں ان کے کام آلات بدنہ کی امداد سے یہ ورے ہوتے ہیں اور قوت
اُن کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ بدن مدت طویل تک زندہ رہے۔

اصل یہ ہے کہ نفس سے احوال مختلف آلات مختلفہ کے ذریعہ سے سرزد ہوتے ہیں
اس لئے ہر ایک فعل کا اُس کے آلہ سے منسوب کر کے نام رکھ دیا گیا ہے کہوں کہ فعل ہمیشہ اُن ہی
آلات کی وساطت سے صادر ہوتے ہیں۔ اس کو یوں سمجھنا چاہئے کہ جب بدن میں سی حرکات
مختلفہ کے باعث غذا و خون وغیرہ تحلیل ہو جاتا ہے تو اُس کی کے یوکر کرنے کے لئے اور
جبرمکانات کے واسطے جو خواہش بنا بر طلب غذا و جلب منفعت صادر ہوتی ہے وہ جگر
کی جانب سے ہوتی ہے۔ ایسے زندہ شخص کو اپنے بدن سے کسی موزی و مخالف کے دفع کرنے کی
غرض سے جو غصہ و غضب لاحق ہوتا ہے وہ قلب کی جانب سے ہوتا ہے یا فکر و خیال کا قصد

اجزاء و دماغ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پس یہ سب اعضاءِ رئیسہ جو کہ نفس کے آلات ہیں ان کے ذریعہ سے نفس اپنے افعالِ مقصودہ پورے کرتا ہے تو اربابِ اصطلاح نے ان آلات کا نام نفس تجویز کیا اور نفسِ شہوانی و نفسِ غضبی وغیرہ اسماء سے موسوم کر دیا۔

لیکن حق یہ ہے کہ ان آلات سے جو کام لیتا ہے یعنی نفسِ ناطقہ وہ ان سب کے بدرجہا شریف و اعلیٰ ہے اس لئے کہ وہ حاکم و انجینیر ہے اور یہ سب آلات متین کے اداوار کی مثل ہیں اس کے ساتھ کہ یہ افعال جس اغراض و نایات کے لئے کئے جاتے ہیں وہ جملہ اغراض حکمتِ اکمل و اشرف ہیں لہذا خود یہ آلات و افعال اپنے انجینیر کے حکیم حاذق و مدبر کا مل ہوتے پر دلیل ہیں۔

باقی نفسِ ناطقہ کی ذات کی نسبت پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ اپنے فعلِ خاص و حرکتِ ذاتی میر کسی آلہ سے کام لیتا ہی نہیں۔ بلکہ یہ سب آلات اُس کے افعالِ اصلی و ذاتی حرکاتِ حق میں مضروب و مانع ہوتے ہیں اور ان کا تعلق اُس کو اپنے اصل کام سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حرکتِ ذاتی نفس کے غیر فانی ہونے کی دلیل ہے۔

ہم آئندہ کسی مقام پر حرکتِ نفس کا مفصل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اب ہم اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ نفسِ ناطقہ ہمیشہ باقی رہتا ہے اور کبھی فنا نہیں ہوتا۔ دلیل یہ ہے کہ نفسِ ناطقہ ایک ایسی حرکتِ خاص رکھتا ہے کہ اُس حرکت کے وقت آلاتِ جسمانیہ سے کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتا نہ اُن سے کام لیتا ہے لہذا ایک جو ہر مستقل ہونے کے سبب جسم کے فاسد ہونے سے نفسِ فاسد نہیں ہوتا۔

اور یہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ لغتِ عربی میں نفس کے جسم سے جدا ہو جانے کا نام موت ہے اور ہر جسم کو میت (مرؤہ) کہتے ہیں جب کہ اُس سے نفسِ مفارقت کر جائے پس انسان کو میت کہتے ہیں جب کہ نفسِ ناطقہ اُس سے علیحدہ ہو جائے۔

اصل لغت کا قاعدہ ہے کہ جب کسی شے کی حقیقت و ماہیت بیان کرنا چاہتے ہیں تو کوئی لفظ اُس حقیقت کے اظہار کے لئے مقرر کر لیتے ہیں اور جب اُس حالت کے خلاف دوسری صورت

ظاہر ہوتی ہے تو اُس کے لئے دوسرے لفظ وضع کرتے ہیں۔ اسی طرح نفس کے جسم سے متعلق ہونے کو حیات کہتے ہیں اور مفارقت کو موت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ دوسری مختلف صورتوں اور حالتوں کے مختلف نام ہیں مثلاً کپڑے کی صورت اصلی بگڑ جائے تو اُس کو پل (پرا نا ہو گیا) کہتے ہیں۔ اور لوہے کی صورت بگڑ جائے تو کہتے ہیں صدی یعنی زنگ خوردہ ہو گیا اور بنے ہو ا مکان گریڑے کو اندام کہتے ہیں۔ لیکن سم متعجب ہیں اور سمجھ میں نہیں آتا کہ جب نفس بدن سے علیحدہ ہو جاتا ہے تو نفس کی اس حالت کا کیا نام رکھیں اور اُس کے لئے کون سا لفظ وضع کریں جیسا کہ جسم کے اعتبار سے موت نام رکھتے ہیں۔

لیکن جو حالت جسم کی بعد مفارقت نفس کے ہونی ہے وہی حالت نفس کی بھی ہو کر تھی ہو تو اُس کا نام سوائے موت کے کوئی اور رکنا چاہیئے مثلاً بطلان یا قتل اس کے۔

لیکن ہم ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ نہ جسم ہے نہ عرض بلکہ ایک جوہر بسیط ہے اور علم طبعیات میں ثابت ہو چکا ہے کہ جوہر ضد نہیں رکھتا اور جس کی ضد نہیں ہوتی وہ بطلان پذیر بھی نہیں ہو سکتا لہذا نفس بھی محل بطلان نہیں ہے۔ اور اُس کی حالت مفارقت بدن کو بطلان بھی نہیں کہہ سکتے اور چوں کہ نفس غیر مرکب ہے اس لئے انحلال پذیر بھی نہیں۔

فصل آئندہ میں ہم حکمائے متقدمین کے اقوال بیان کریں گے جن سے معلوم ہو گا کہ علاوہ ارسطاطالیس کے (جس کا مذہب بیان ہو چکا ہے) اور لوگ بھی اسی کے قائل ہیں کہ نفس غیر میت ہے۔

فصل ششم

(اس فصل میں حکمائے متقدمین کا مذہب اور وہ دلائل بیان کیے جاتے

ہیں جن سے اُنھوں نے ثابت کیا ہے کہ نفس موت کو قبول نہیں کر سکتا

اطلاطون نے بغا، نفس کی تین دلیلین بیان کی ہیں)

پہلی دلیل یہ ہے کہ اُس تمام استیاء کو جن میں حیات پائی جاتی ہے نفس ناطقہ ہی حیات عطا

گرتا ہی اور جو چیز نام ذی حیات اشیا رک حیات عطا کرے ضرور ہے کہ حیات اُس کے لئے ذاتی ہوگی یعنی خود اُس کی ذات اور اُس کا جو بہ مقضی حیات ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ حیات جس شے کی ذاتیات سے ہو وہ اپنی صفت ذاتی کی ضد کس طرح قبول کر سکتا ہے لہذا نفس حیات کی ضد (موت) کو ہرگز قبول نہیں کر سکتا۔ اس دلیل کو نہایت تشریح کے ساتھ افلاطون کے اصحاب و تلامذہ نے اپنی کتب میں بیان فرمایا ہے۔ اس کے مقدّمات اور اُن کی ترکیب کو صحیح ثابت کیا ہے اور صحتِ نتیجہ کا نہایت زور کے ساتھ ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ ہم تینوں دلیلیں بیان کر چکیں تو اُس میں سے کچھ بیان کریں گے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر فساد پذیر چیز بوجہ کسی روایت کے جو اُس میں پائی جاتی ہے فاسد ہوتی ہے اور نفس میں کسی قسم کی روایت و خرابی نہیں لہذا وہ فاسد بھی نہیں ہوتا۔

ہمیں اول بطور تمہید کے روایت کی حقیقت بیاں کرنا چاہئے تب اس دلیل کو پیش کرنا مناسب ہوگا۔

روایت یعنی ناقص و خراب ہونا قریب ہوتا ہے فساد یعنی بگڑنے کے اور فساد قریب ہی عدم کے۔ اور عدم قریب ہی ہیولی کے۔ اس کو یوں سمجھو کہ جہاں اور جس تے میں ہیولے نہیں وہاں عدم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور جہاں عدم نہیں وہاں فساد کا بھی گزرنے اور جو شے فساد پذیر نہیں وہ ناقص و ردی بھی نہیں ہو سکتی۔ لہذا معلوم ہوا کہ ہیولے معدن روایت ہی اور یہی ہیولی تمام شر و فساد اور خرابی و نقصان کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے سارے فساد پیدا ہوتے ہیں۔

روایت کا مقابل جودت ہی جو بقا سے مفتر ہے اور بقا قریب ہی وجود کے جس کو جناب باری عز اسمہ نے سب سے پہلے خلق فرمایا ہے۔ یہ دو دخیل محض ہیں کسی قسم کا ترو فساد یا عدم اُس کے پاس بھٹکنے نہیں پاتا۔ اس وجہ حق میں کسی قسم کے انفعال یا

ہیولی کا مطلق لگاؤ نہیں اور اسی وجود کو عقل اول کہتے ہیں۔

اس مقام کے متعلق خیر و شر کا بیاں نہایت طویل ہے ہم نے اختصار کی مجبوری سے اسی قدر پر اکتفا کیا ہے۔ جس شخص نے افلاطون اور جالبوس کی کتابوں میں اس بحث کو دیکھا ہے یا رقلس کی کتاب جو خاص اس مضمون پر لکھی گئی ہے پڑھی ہے وہ یورپو پر اس بیان سے واقف ہوا ہوگا۔

نفس ایک صورت ہے جس سے بدن کامل ہوتا ہے لیکن وہ ہیولی نہیں ہے اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ نفس صورت ہیولا نیہ بھی نہیں ہے کہ اسے وجود میں ہیولے کی محتاج ہو۔ لہذا نفس میں کسی قسم کی روائت نہیں۔ اور جب روائت نہیں تو فساد بھی نہیں ہو سکتا۔ اور فساد نہیں تو عدم کیسے ممکن ہے۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ غیر فانی ہے، اس تقریر کو مختصر کر کے برہان کی شکل میں اس طرح لا سکتے ہیں کہ ”نفس میں روائت نہیں اور جس شے میں روائت نہیں وہ فاسد نہیں لہذا نفس فاسد نہیں“

تیسری دلیل یہ ہے کہ نفس بجز حرکت ذاتی متحرک ہے اور جو شے بذاتہ متحرک ہوگی وہ فاسد نہیں ہو سکتی لہذا نفس بھی غیر فاسد ہے۔ اثبات دلیل اول کے لئے حکیم برقلس نے جو بیان کیا ہے اس کو ہم حسب وعدہ اختصار ذکر کرتے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ دو امر ماہم متضاد ہوں اور ایک امر ان میں سے کسی قوت سے صادر ہوا ہو تو دوسرا امر اس قوت کا بھی ضد ہوگا۔ مثلاً برودت حرارت کی ضد ہے اور حرارت آگ سے پیدا ہوتی ہے تو برودت آگ کی بھی ضد ہے۔ اس قاعدہ کی بنا پر لازم آیا کہ نفس عاقلہ غیر فانی اور غیر قابل الموت ہے۔ اس لئے کہ موت حیات کی ضد ہے اور حیات اس کے لئے ذاتی ہے۔

فصل ہفتم

(اس فصل میں نفس کی ماہیت اور اُس کی حیات کا بیان ہے ایسی حیات جو محافظ نفس ہے اور جس کے سبب نفس دائمۃ البقاء اور ابدی و سرمدی ہے)

جب کہ حکمائے کرام نے یہ دیکھا کہ نفس ناطقہ بدن کو حیات عطا فرماتا اور اُس کو تمام کمالات عطا کرتا ہے تو وہ اس کے قائل ہو گئے کہ نفس عین حیات ہے۔ لیکن اس سنو اُن کی مراد یہ نہیں ہے کہ نفس صورت حیات ہے کیوں کہ یہ امر بداہتہ باطل ہے اور ہم بھی اس کو باطل کہہ چکے ہیں۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ نفس حیات کو بدن کی طرف لے جاتا ہے اور چوں کہ بدن کے واسطے جلب حیات کرتا ہے لہذا خود حیات و بقا کا بدرجہ اولیٰ مستحق ہے نیز جب حکماء نے نفس ناطقہ کی نفس ذات کو بلحاظ نسبت بدن دیکھا تو اس امر کے قائل ہو گئے کہ نفس خود اپنی ذات کو حرکت دیتا ہے اور افلاطون نے بھی یہی فرمایا ہے کہ نفس خود حرکت ہے اس لئے کہ اپنی کتاب نو ایس میں اُس نے لکھا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کو حرکت دیتی ہے اُس کی ذات اور اُس کا جوہر خود ایک حرکت ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفس کی حرکت پر ایک نظر ڈالیں ہم کہہ چکے ہیں کہ نفس ایک جوہر ہے مگر جسم نہیں ہے اور جسم کی جیسے قسم کی حرکتیں جن کا میان ہم پہلے کر چکے ہیں اُن میں سے کوئی اس جوہر لطیف یعنی جسم کے قابل نہیں۔

اب نفس کے لئے جو حرکت موزوں و مناسب ہے وہ حرکت دَورِ یہ ہے یعنی ہم کسی وقت اور کسی حال میں نفس کو اس حرکت سے علیحدہ اور خالی نہیں پاتے۔ نفس ہر وقت اسی حرکت میں رہتا ہے۔ اور چوں کہ یہ حرکت جسمانی نہیں ہے اس لئے مکانی بھی نہیں ہے اور ذات نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے افلاطون نے کہا ہے کہ نفس کا جوہر عیسوی

اُس کی ذات حرکت ہی اور یہی حرکت نفس کی حیات ہے۔ اور چونکہ حرکت اُس کے لئے ایک امر ذاتی ہو لہذا حیات بھی ذاتی ہی۔

پس جو شخص ان تین امور کو اچھی طرح سمجھ گیا کہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہی اور وہ حرکت کسی زمانہ کے تحت میں داخل بھی نہیں اور یہ کہ نفس اپنی ذات کا خود محرک ہی اُس نے جو ہر نفس کو پورے طور پر سمجھ لیا۔

حرکت کے تحت الزام ہونے سے ہماری یہ مراد ہی کہ حرکات طبعی کے متغیر قسم ہیں سب زمانہ کے تحت میں داخل ہیں اور جو چیز زمانہ میں ہوتی ہی اُس کا وجود زمانہ ماضی میں پایا جاتا ہی۔ اور ظاہر ہی کہ زمانہ مستقبل و ماضی کا وجود اگر کچھ ہے تو حالت تغیر و تکون میں ہی لہذا تمام حرکات طبعیہ کا وجود تکونی ہو جو نفس کے شایان شان نہیں۔ اسی بار اقلاد نے اپنی کتاب طماوس میں سوال کے طرز میں لکھا ہی کہ وہ کون سی شے کا متغیر (متغیر) ہی جس کا کوئی وجود نہیں؟ اور وہ کون سی شے موجود ہی جس کے واسطے کون تغیر نہیں؟ اور متغیر جس کا وجود نہیں حرکت مکانیہ اور زمانہ اور زمانہ ہی اس لئے کہ اُس کی مقدار وجود کسی آن میں پائی جاتی ہی۔ اور آن و زمان میں جو نسبت ہی وہ نقطہ و خط کی ہی۔ تو جبکہ زمانہ کا وجود ماضی و مستقبل میں جو کچھ پایا جاتا ہی وہ کسی آن میں پایا جاتا ہی لہذا وہ اسم وجود کا کسی طرح متحق نہیں بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ زمانہ ہمیشہ تغیر و تکون میں رہتا ہی۔ وہ موجود جس میں تغیر نہیں ہوتا ایسی چیزیں ہیں جو زمان سے اعلیٰ و برتر ہیں کہوں کہ جو اشیاء فوق الزمان ہیں وہ فوق الحکۃ الطبعیہ بھی ضرور ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جو ایسی ہیں وہ ماضی و مستقبل کے تحت میں بھی نہیں ہیں بلکہ اُن کا وجود بقا و دوام کے قریب تر ہے اور ابد و سرمد کے مشابہ ہی۔

اب ہم گزشتہ بیانات کی طرف پھر رجوع کرتے ہیں کہ نفس کی حرکت جس کا ہم بیان کر چکے ہیں دو قسم کی ہوتی ہی ایک عقل کی جانب اور ایک ہیولے کی طرف جب نفس عقل کی طرف

حرکت کرتا ہی تو اُس سے نور و ضیاء حاصل کر کے خود منور و مجلے ہو جاتا ہی اور جب ہیولیٰ کی طرف حرکت کرتا ہی تو ہیولے کو نور و جلا عطا کرتا ہی۔

چوں کہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہی اس لئے ہم نے بیان کیا کہ وہ خود ہیولے کی جانب حرکت کرتا ہی کیوں کہ ہیولے حرکت نہیں کرتا اور نہ اُس کی یہ شان ہی کہ وہ حرکت کرے۔ نفس کی یہ دونوں حرکتیں جن کا ہم نے بیان کیا باعتبار نفس حرکت کے ایک ہی ہیں البتہ متحرک الیہ کے اعتبار سے دو ہو گئیں کہ نفس ایک جہت سے استفادہ نور کرتا ہی اور دوسری جہت سے استفادہ۔ اسی حرکت کو حکیم ارسطو طالس برزلباری کہتا ہے یعنی ظہور خداوندی۔ اور اسی کو افلاطون مثل جمع مثال کہتا ہی۔ یہ بھی ثابت ہو چکا ہی کہ یہی حرکت نفس کی ذات اور اُس کی حیات ہی۔ اور اسی بنا پر حکمانے کہا ہے کل حیات نفس۔

اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ نفس ایک اعتبار سے فاعل ہی اور ایک اعتبار سے منفعل و نفس اگرچہ بذات خود حرکت ہی لیکن وہ حرکت غیر زائلہ و غیر مکانیہ ہی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز غیر زائل ہوتی ہے وہ ثابت ہوتی ہی اور ثبات و سکون ایک ہیں لہذا شے غیر زائل ساکن ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت سکون کی صورت میں ہو۔

یہ مقام اگرچہ بہت مشکل اور دقیق ہی لیکن ہمارے گزشتہ بیانات سے کچھ واضح ہو گیا یہ تمام مسائل اتنا درجہ صعب و دشوار ہیں اُن اصحاب کے لئے جنہوں نے علوم باقل الالہیہ کا مطالعہ بنظر غور و تعمق نہیں کیا خصوصاً جو لوگ فن منطق سے بے برہ ہیں اس لئے کہ منطق فلسفہ و حکمت کا آلہ ہے اور جو شخص حکمت میں کوئی بصیرت حاصل کرنا چاہے اُسے منطق حاصل کے بغیر چارہ نہیں۔ جیسے کوئی شخص کتابت بنا چاہے اور مختلف قسم کے خطوط پڑھنے اور لکھنے کی قابلیت پیدا کرنا چاہے تو اُس کو بغیر اس کے چارہ نہیں کہ تمام کتابتوں کے خطوط تلاش کر کے جمع کرے اُن کو پڑھے اور مشق کرے تب کہیں

کاتب بن سکتا ہے۔ یہی حال منطق اور فلسفہ کا ہے۔

اب ایک اور مسئلہ بیاں کیا جاتا ہے کہ عجیب و نادار حرکت جس کا تعلق نفس سے ہو ان تمام حرکات میں سے جن کی تشریح کی جا چکی ہے کسی ایک کے بھی مشابہ نہیں بلکہ یہ حرکت جب اجسام طبعیہ پر فائز ہوتی ہے تو وہ اجسام ایسی حرکت کرتے ہیں جو ان کی حالت و شان کے لائق ہو یعنی حرکت مکانیہ۔ حرکت مکانیہ بسیط و شریف ترین مرتبہ حرکت فلک ہے کیوں کہ فلک سب سے پہلا جسم ہے جس نے اس حرکت کو قبول کیا لہذا بحرکت دوری متحرک ہوا۔ یہ حرکت دوری جملہ حرکات جسمی میں اشرف ہے اس لئے کہ حرکت دوری میں اگرچہ اجزاء جسم نقل مکانی کرتے رہتے ہیں لیکن کل اپنے مکان میں ساکن و ثابت رہتا ہے۔ ایسے ہی آسمان کے اجزاء انتقال مکانی کرتے ہیں لیکن جسم آسمان اپنی جگہ پر متمکن رہتا ہے۔ تو گویا ایک اعتبار سے فلک متحرک ہے اور دوسرا اعتبار سے ساکن۔ پس باعتبار سکون و ثبات نفس سے فلک بدرجہ تمام و کمال مشابہت رکھتا ہے اور اسی وجہ سے فلک کی حیات جملہ مخلوقات عالم کی حیات سے اتم و اشرف ہے اس واسطے کہ عالم کون و فساد فلک سے ادون اور کم درجے پر ہے اور کائنات کی حرکات تو وسط فلک نفس سے حاصل کی گئی ہیں اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ معلول علت سے جس قدر بعید ہوگا اور درمیان میں وسائط زیادہ ہوں گے اسی قدر اس معلول کا مرتبہ گھٹ جائیگا اور علت کے ساتھ مشابہت کم ہو جائے گی۔

اس تقریر و تمہید کے بعد ہم پھر پچھلے مضمون کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ ہماری حرکت عالم کائنات کی حرکت فلک سے استفادہ کی گئی ہیں اور حرکت فلک نفس کی حرکت سے لی گئی ہے۔ نفس ہمیشہ حرکت دوریہ کرتا ہے۔ تاکہ عقل اوّل سے اپنی ذات کا اتمام و کمال حاصل کرے۔ اس لئے کہ عقل خدا تعالیٰ کی سب سے پہلی مخلوق ہے لہذا وہ بذاتہ مستغنی عن الکمال ہے اور ہر وقت اس کو جناب باری سے فیضان النور ہوتا رہتا

ہی لیکن عقل باوجودیکہ ناقص الوجود ہے۔ مگر حرکت نہیں کرتی اس واسطے کہ حرکت اتمام و کمال کے لئے ہو کرتی ہے اور یہاں کوئی کمال باقی نہیں جس کے لئے حرکت کی جائے کیوں کہ عقل مثل اپنی ملت (یعنی جناب باری) کے ہو جائے یہ تو محال ہے اور وہ دیگر جملہ کائنات سے اکمل و اشرف ہو لہذا حرکت کرے تو باطل ہو اور عقل اوّل سے فعل باطل سرزد ہو نہیں سکتا۔ یہ ثابت ہوا کہ عقل تو حرکت کرتی نہیں البتہ نفس حرکت کیا کرتا ہے تاکہ عقل کامل کا تصور کرے یہ حرکت اُس کے لئے ذاتی ہے اور اُس کی حیات ہے اور اُس کو ہمیشہ قائم رکھتی ہو۔ اسی کو کلمہ اور مثال اور برز باری وغیرہ الفاظ سے حکماء متقدمین تبصیر فرماتے ہیں۔

یہ مقام بہت دقیق و فاضل ہے اگر ہم اس سے آگے بڑھیں گے تو اور زیادہ دقت و اشکال کا سامنا ہو گا لہذا اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

فصل ہشتم

(اس بیان میں کہ نفس کے دو حال ہوتے ہیں کمال نفس کو سعادت کو کہتے ہیں اور نقصان کو شقاوت)

جس شخص نے ہمارے گزشتہ بیانات کو غور سے پڑھا ہو اور پچھلی فصلوں کے مضامین پر پوری اطلاع حاصل کی ہے اُس کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ نفس کی حرکت دو سمت سے ہوتی ہے ایک جہت نفس کو اس کی ذات کی طرف حرکت دیتی ہے یعنی وہ حرکت جو نفس طرف عقل کے کرتا ہے۔ ایسی نفس حود خدا کی سب سے پہلی مخلوق ہے اور جس کے مبداء و سبب کا بغض کسی حالت میں کسی سبب سے منقطع نہیں ہوتا۔ دوسری جہت سے نفس کی حرکت آلات طبعیہ کی طرف ہوتی ہے تاکہ اس حرکت کے ذریعہ سے اجرام ہولانیہ کی تکمیل کرے۔ ظاہر ہو کہ ان میں

سے ایک جہت نفس کو سعادت کی طرف لے جانی ہے۔ اور اس کو وہ بتا دو دوام صلہ کراتی ہے جو اُس کے مناسب ہے اور دوسری جہت جو حرکت ہوتی ہے وہ نفس کے لئے باعث انحطاط و خروج عن الذات ہے۔

اِن ہر دو جہات کا نام فلاسفہ متقدمین نے علو و سفلی رکھا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ علو و سفلی سے اُن کی مراد حرکت جسمی تو ہے نہیں جو پستی اور بلندی کی طرف ہوتی ہے بلکہ اِن سے یہ کہ حرکت نفس کی ان جہات کا اور کوئی نام اُس کے مناسب نہ مل سکتا تھا اِس لئے اِن الفاظ سے تعبیر کرنا پڑا۔ باقی شریعت اسلام نے اِن دونوں جہتوں کو یقینی مثال کے اسماء سے تعبیر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نفس جب (حرکت کی) جہت اولیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اپنی ذات میں بالکل مستغرق ہو جاتا ہے اور ذات باری سے مل کر ایک ہو جاتا ہے جو اُس کا خالق ہے اور ایسا واحد ہے کہ اُسی سے ہر موجود میں وحدت آئی اور اسی سے تمام عالم میں بقا سنبھلا۔ اور جب (حرکت کی) جہت ثانیہ کی طرف متوجہ کرتا ہے تو کمزور تغیر اُس میں پیدا ہوتا ہے جس کے سبب اپنی ذات سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور ایک قسم کی شقاوت جو اس جہت کے مقتضائے حال ہے حاصل کرتا ہے اِسی مسئلہ کی بنا پر فلاطون نے کہا ہے کہ الفلسفہ ہی المتدرب بالموت یعنی فلسفہ موت ارادی کی مشق کر لے کو کہتے ہیں کیوں کہ فلاطون کے نزدیک موت اور حیات دو قسم کی ہوتی ہیں اس لئے کہ نفس کو جہت اولیٰ کی حرکت سے جو حیات حاصل ہوتی ہے وہ غیر ہے اُس حیات سے جو جہت اُخریٰ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے اِسی وجہ سے موت کی بھی دو قسمیں ہوں گی کیوں کہ حیات و موت کا تقابل ہے نفس ناطقہ عقل کی طرف حرکت کر کے جو حیات حاصل کرتا ہے اُس کو فلاطون حیات طبعی کے نام سے موسوم کرتا ہے اور حرکت بجانب ہیولیٰ کا حیات ارادی نام رکھتا ہے اِسی طرح موت طبعی و موت ارادی اُن کے مقابل قرار دیتا ہے۔ اِسی تقسیم کو مد نظر رکھ کر

اخلاطوں نے کہا ہے کہ موت بالامر اذاتیجی بالطبیعة۔ یعنی موت ارادی حاصل کرو اور تعلقات ہیولانی کو ترک کر دو حیات طبعی حاصل ہو جائے گی یعنی تمہارا نفس نورانی عقل و وحدانیت باری سے مستفیض ہوگا۔

یہ دقیق و لطیف مسئلہ ہم نے مختصر لفظوں میں بیان کیا ہے مگر جس قدر غور کرو معانی و مطالب کثیرہ پیدا ہوتے جائیں گے۔

جس شخص کو جناب باری توفیق عطا فرمائے اور چشم بصیرت وا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی تمام ہمت و کوشش حیات ابدی و سعادت سرمدی حاصل کرنے میں صرف کرے جس سے قرب حضرت حق جل و علا نصیب ہوتا ہے اور اپنی عقل خدا داد سے کام لے کر دنیا و مکر وہات دنیا سے اترا کر رہے اور نفس ناطقہ کو خواہشات نفسانی کی آلودگیوں سے بچائے رکھے۔ کیوں کہ انہماک لذات دنیا حضرت باری سے بعد ذرات پیدا کرتا ہے اور نفس ناطقہ کو ہلاک کر دیتا ہے۔ انسان طرح طرح کی مصیبتوں میں گرفتار ہوتا اور عذاب الیم پاتا ہے۔

اس وصیت نصیحت سے ہمارا یہ مقصود نہیں ہے کہ دنیا کو بالکل چھوڑ دیا جائے اور اُس سے قطعاً ترک کر لیا جائے کیوں کہ ایسا وہ لوگ کہتے اور سمجھتے ہیں جو نہیں جانتے کہ عالم کی وضع و آفرینش کس طور پر واقع ہوئی ہے۔ ایسے لوگ واقف نہیں کہ انسان مدنی بالطبع بنا یا گیا ہے اور اپنے ہم جنسوں کی امداد کے بغیر زندگی نہیں بسر کر سکتا اور خود وہ بھی اپنے ہمجنسوں کی معاونت کرتا ہے جیسا کہ دوسرے اُس کی کرتے ہیں۔ تب کہیں جا کر انسان کے مقاصد زندگی و معاشرت انجام پذیر ہوتے ہیں۔

انسان کے مدنی بالطبع ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کی خلقت اس قطع کی نہیں واقع ہوئی کہ وہ تنہا بسر کر سکے اور بغیر ایک دوسرے کی معاونت کے زندہ رہ سکے جیسا کہ اکثر چرند و پرند اور دیوانی جانور ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی خلقت اس طرح

کی فرمائی گئی ہے کہ اپنی بقائیں کسی دوسرے کا محتاج نہیں۔ بلکہ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان جانوروں کی تمام محتاجیاں دونوں اعتبار سے رفع کر دی گئی ہیں۔ کیا باعتبار خلقت اور کیا بطور الامام خداوندی۔ باعتبار طریقہ پیدائش تو اس طرح پر کہ ہر حیوان کو اسی قطع کے اعضاء اور سامان دیئے گئے ہیں جس کی اُس کی حالت و ضرورت مقتضی تھی مثلاً کسی کے بدن پر اُدن ہے۔ کس کے رواں۔ کسی کے بال ہیں اور کسی کے پر وغیرہ اگر وہ نہ کھانے والا جانور ہے تو چونچ بنائی گئی ہے اور گھاس چرنے والا ہے تو لب اور دانت اُس قطع کے پیدا کئے گئے کہ جس سے گھاس کے ٹوٹنے اور کاٹنے کا کام لیا جاسکے۔ اور درندہ یا گوشت خوار حیوان ہے تو اُس کو کھیلنے اور خوناخوار بننے وغیرہ عطا فرمائے جن سے وہ اپنے شکار کو بچھاڑ سکتا ہے اور ان آلات ضروریہ کے ساتھ ہی اُس کو کافی شجاعت فطرتاً عنایت کی گئی۔

اور بطور الامام اس طرح پر جانوروں کی تمام احتیاجیں رفع کر دی گئی ہیں کہ ہر حیوان کیا چرند کیا پرند وغیرہ سب کو ایسی عقل اور قوت عطا فرمائی گئی ہے کہ اُس کی امداد سے وہ اپنے موافق مزاج و پسند غذا میں تلاش کرتا اور کھاتا ہے اور مضرات سے احتراز کرتا ہے۔ گرمیوں کے موسم میں ایک مقام پر بسیرا کئے ہوئے ہو اور جاڑوں میں اپنے مقام کو بدل لیتا ہے۔ اور اپنی ضروریات حسبِ زمانہ و موسم نبھاتا کر لیتا ہے۔ الغرض بوجہ اُس قوتِ الہامی کے جو اُس کی پیدائش کے ساتھ ہی اُس کو عطا کی اپنے سارے کام انجام دیتا ہے اور اپنے بقا و حیات میں کسی کی تعلیم و تلقین کا محتاج نہیں بنفسہ کافی و کافی ہے۔

لیکن انسان کی ایسی حالت نہیں۔ انسان پیدا ہوا نوعِ باری محض و جاہل مطلق نہ اُس کے پاس اپنی ضرورتوں کے رفع کرنے کا کوئی ساز و سامان نہ احتیاج و تکالیف دور کرنے کے آلات و اوزار۔ بلکہ انسان کی ضرورتیں بلا تعلیم حاصل کئے اور بغیر دوسروں کی

معاونت کے پوری نہیں ہو سکتیں۔ پھر اُس کو تھوڑے معاون بھی کافی نہیں بلکہ معاونین کی ایک جماعت درکار ہے۔ لیکن ان سب کے عوصِ خائب باری نے اُس کو ایک عقل کی نعمت ایسی عنایت فرمائی ہے کہ اُس سے تمام حمان کی چیزوں کو اُس نے مسخر کر لیا ہے اور ہر قسم کے آلات و اوزار ہم یہونچالے ہیں جن کی امداد سے تمام منافع سری و بحری اُس کو حاصل ہو گئے ہیں اور دنیا و آخرت کی نعمتوں سے مستفید ہو گیا ہے۔ لیکن انسان کی بقا و حیات بغیر اُس کے ہم جنوں کی امداد و معاونت کے کسی طرح نہیں ہو سکتی۔ انسان کے کارآمد اس قدر سیار ہیں کہ اُس کا شمار کرنا ممکن نہیں۔ کھانے کی تمام چیزیں۔ پینے اور پہنے کی تمام چیزیں اور تمام وہ سامان جن سے آدمی گرمی سردی کا بچاؤ کرتا ہے یعنی مکانات وغیرہ اور تمام چیزیں جو بطور زینت و آرائش کے انسان استعمال کرتا ہے ان سب کا ذکر کیا جاوے تو دنیا کی ساری چیزیں اور خدا کی تمام نعمتیں شمار کرنی پڑیں۔ مگر اس طوالت کی کوئی ضرورت نہیں صرف اس قدر بیان کر دینا کافی ہے کہ ان تمام ضروریات کے مہیا کرنے اور اُن سے انفعاع حاصل کرنے میں انسان کو معاونین کی ضرورت ہے۔ اور چون کہ یہ حالت حیوانات کی حالت کے خلاف ہے۔ اس لئے انسان کو مددنی بالطبع کہتے ہیں یعنی انسان مختلف قسم کی امداد کا محتاج ہے جو بغیر اس کے نہیں پوری ہو سکتیں کہ لوگ مدینہ (شہر) بنا کر اور جمع ہو کر رہیں اور اسی اجتماع کا نام تمدن ہی خواہ لوگ اس ضرورت کے لئے نیچے لگا کر گزر کریں یا مٹی کے گھرنیاں یا پھاڑ کی چوٹی پر مجتمع ہو کر رہیں۔ بہر حال چون کہ باہمی معاونت نے اُن کو جمع کیا ہے اس لئے اُن کا اجتماع تمدن ہی اور وہ جگہ مدینہ ہی۔

یہ ایسی حالت میں ہم پر فرض ہے اور مقتضائے عدل بھی یہی ہے کہ ہم اپنے ہم عصروں معاونین کی ایسی ہی مدد کریں جیسی وہ ہماری کرتے ہیں۔ مثلاً ایک لشکر ملک یا شہر میں اہل حرب یعنی جنگجو سپاہیوں کا ہوتا ہے اُن کا یہ کام ہے کہ دوسرے بھائیوں کے جان و مال

کی حفاظت کریں۔ اور اُن کے امن و آسائش کے لئے غنیم سے جنگ و جدل کریں۔ مگر حال و
تقال یا اس کی تیاری کے سوا وہ کوئی اور کام نہیں کر سکتے لہذا اہل ملک دولت مند
اور کاروباری لوگوں کا فرض ہے کہ وہ اُن کے معاش و کفالت کی کفالت کریں تاکہ وہ
روپیہ کی امداد پر کامیابان ملک کی خدمت کر سکیں۔

ایسے ہی اور سب فرقوں کا حال ہے کہ کوئی کسی قسم کا سوسائٹی کا کام کرتا ہے اور دوسرا
دوسرے طریقے سے اُس کی معاونت کرتا ہے اور اسی طرح کرنا چاہیے تاکہ تمدن درست
حالت میں رہے اور نظام معاشرت علی وجہ الاعتدال جاری رہے۔ اس موقع پر یہ بھی ظاہر کر دینا
ضروری ہے کہ زاپہ دوس اور جوگیوں کا فرقہ جو کوئی کام معاش کا نہیں کرتا ہے حقیقت میں ظلم
اور راہ اعتدال سے منحرف ہے اس لئے کہ وہ اپنے کھانے پینے وغیرہ کی ضروریات تو
مخلوق سے حاصل کرتا ہے اور اُن کی کوئی خدمت نہیں کرتا۔ اُس کو واجب تھا کہ جیسے اُن سے
مدد لیتا ہے ایسے ہی اُن کی بھی کچھ امداد کرتا یا ہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگوں کی حاجتیں
ضروریات زندگی قلیل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ خیال ٹھیک نہیں اس لئے کہ اُس قلیل کے مہیا
کرنے میں بھی بے شمار آدمیوں کی شرکت اور محنت صرف ہوتی ہے اگرچہ بادی النظر میں معلوم
نہیں ہوتا۔ لہذا ہر شخص پر واجب ہے کہ عدل و انصاف کے ساتھ معاونت کرے اگر دوسرے
سے کثیر امداد لیتا ہے تو خود بھی کثیر مدد کرے اور قلیل خدمت لیتا ہے تو قلیل خدمت کرے مگر
معاوضہ میں خدمت و امداد ضرور کرنی چاہیے۔

اس قلیل و کثیر سے ہماری مراد کمیت خدمت نہیں ہے بلکہ کیفیت ملحوظ ہے مثلاً مهندس اپنی
ایک لطیف دہ سہ حل کر سکتا ہے کہ بہت سے آدمی برسوں محنت کریں تب بھی حل نہ ہو۔ پس اگر اُس نے
اپنے علم کے ذریعہ سے کوئی کام مخلوق کا کیا تو فی الحقیقت وہ کثیر ہی باعتبار کیفیت خواہ یا سبوتا
سہ مشہور ہے کہ حضرت آدم انوار البشیر کو ایک ہزار ایک کام کرنے پڑے تھے نب کہیں روٹی کا
انکھالو الہ اُس کو کھانا نہ دے گا جو اٹھا کر کھا کر ستر چم

کیست کے کچھ نہ ہو یعنی جیسا ہے ذرا سی دیر میں اور معمولی منیت اُس نے وہ کام کر دیا ہو۔ یا مثلاً پہ سالانہ فوج اپنی رائے صاحب سے وہ مفید بخیر نکالیتا ہے کہ بیکروں آدمی اپنی جائیں ہلاک کر ڈالتے تب بھی وہ فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ تو اُس کی خدمت کیفیت میں کثیر ہو امدادہ زیادہ معاوضہ یعنی تنخواہ وغیرہ کا بھی مستحق ہے۔

ہر شخص کو مناسب ہے کہ دنیا کو اپنی وسعت اور مرتبہ کے موافق حاصل کرے جتنے کے قابل وہ اپنے کو پاتا ہے اُس کی تحصیل میں کوتاہی نہ کرے اور جس کے لیاقت نہیں ہے اُس کی ہوس نہ کرے۔ شریعت حقہ کی صراط مستقیم پر چلتا ہے نہ ہی فرائض کو انجام دیتا ہے اخلاق حمیدہ و خصائل سینیدہ رکھے۔ خلاصہ یہ کہ ایسی سیدھا طریقہ ہے اس کو سمجھ کر اُس پر عمل کرتے رہنا نجات کی سبیل اور سعادت کا طریق ہے اور دونوں جہان کی ہبودی و فلاح اسی صورت میں ممکن ہے۔ یہ مقام بہت تفصیل چاہتا تھا مگر اختصار و ایجاز اجازت نہیں دیتا۔

اے اُس کی کتنی اچھی اور واضح مثالیں آج کل حکماء و مہذبین یورپ پیش کر رہے ہیں کہ کوئی مشین یا آلہ ایسا ایجاد کر دیتے ہیں کہ ہزاروں آدمیوں کی محنت بچ جاتی ہے اور لاکھوں مزدوروں سے وہ کام نہیں ہو سکتا جو ایک مشین انجام دیتی ہے۔ یہ ہے حکماء کی خدمت جو باعقا کیفیت کثیرہ ۱۲ مترجم سے میں ناظرین باتمکین کی توجہ اس مضمون حال کی طرف مبذول کرنا چاہتا ہوں۔ دیکھو اتنا بڑا فاضل دلال سے ثابت کر رہا ہے اُس کو یاد رکھو اور عمل کرو کہ مذہب کا یہی حکم ہے اور مقتضای عقل بھی یہی ہے کہ دنیا میں عدل و انصاف کے ساتھ رہو حقوق عباد کا خیال رکھو باقی جس قدر دنیا تمھیں حاصل ہو سکے حاصل کرو۔ مگر خدا کو مت بھولو۔ حقوق اللہ ادا کرتے رہو۔ پس یہی خالص مذہب ہے اس کے سوا سب ہواؤ ہوس ہے اور لوگوں کے ڈھکوسلے ۱۲ مترجم

فصل نہم

(اس فصل میں سعادت اور تحصیل سعادت کے ترغیب کا ذکر ہے)

اور یہ سبیاں ہو کہ سعادت کس طریقے سے حاصل ہو سکتی ہے)

ہم ابتداء سے ہر فصل میں وہ مضامین بیان کرتے چلے آئے ہیں جو فصل آئندہ کے مضمون کے واسطے تمہید کا بھی کام دیں۔ پچھلی فصل میں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ کمال نفس کیا ہے جس سے نفس کو سعادت حاصل ہوتی ہے اور اسی بیان سے نقصان و شرف نفس بھی سمجھ میں آگئی ہوگی اس لئے کہ صدیق اور متعالمین کا علم ایک دم ہو جا کر آتا ہے۔ اس فصل میں وہ طریقہ بتانا مقصود ہے جس سے سعادت حاصل ہو سکے تاکہ طالب کو اس کے سمجھنے کے بعد تحصیل سعادت میں آسانی ہو۔ سعادت حکمت سے حاصل ہوتی ہے اور حکمت کی دو قسمیں ہیں ایک حکمت نظری جس کے فیضان سے انسان عمدہ و صحیح رائے قائم کر سکتا ہے۔ دوسری حکمت عملی جس کے ذریعے سے آدمی ایسی ہمت حاصل کر لیتا ہے کہ اس سے افعال حمیدہ و اخلاق پسندیدہ سرزد ہونے لگتے ہیں اور ان کو دونوں حکمتوں کی تلقین و تعلیم کے لئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث کیا گیا تاکہ وہ لوگوں کو جہالت اور اخلاق رذیلیہ کی بیماریوں کا علاج کریں اور ان میں اخلاف و ادب جمیل و افعال صالحہ پیدا کریں۔ پیغمبر لوگوں کو مذکورہ بالا اصلاح کی دعوت دے اور مکرر کو معجزات کے دلائل سے قائل کرنے میں جس خوش نصیبی ان کی تعلیم کی اور ان پر ایمان لایا اس نے صراطِ مستقیم کو پالیا اور جس نے انکار کیا وہ نازحیم کا مستحق ہوا۔

جس کو انبیاء کرام صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین کی دعوت کا عقل سلیم و نظر صحیح سے جا بجا منظور ہوتا ہے وہ قوانین حکما و فلسفیان سے مدد لیتا ہے اور یہ اہم عام حکمت کی

امداد سے انجام پا سکتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکمائے عالی نظر نے حکمت کے دونوں اقسام فطری و عملی میں سے حکمت فطری کو اس طرح کا پایا جس میں کثرت سے شبہات ہیں اور حق الامر مشکل سے معلوم ہوتا ہے غور کرتے وقت آدمی کو دہم ہوتا ہے کہ یہ امر حق ہے لیکن فی الحقیقت وہ حق سے بہت بعید ہوتا ہے یا کوئی امر قریب حق معلوم ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کاغذ پر سیاہ داغ لگا کر تیر انداز کرتے ہیں ہر من مقصود تو ایک ہی ہے اس پر سب نشانہ لگانا چاہتے ہیں اکثر تیر اندازوں کے تیر خطا ہوتے ہیں اور جن کا تیر نشانہ پر لگتا ہے وہ قلیل ہوتے ہیں یا دائرہ کا مرکز ایک نقطہ ہوتا ہے ہر شخص اس نقطہ مرکز کو ڈھونڈنے کی کوشش کرتا ہے مگر کمتر اس کو پاتے اور اکثر غلطی کر کے ادھر ادھر ٹکریں مارتے رہتے ہیں۔ ایسے ہی حق ایک ہوتا ہے اور اس کے قریب قریب جس قدر مراتب ہیں وہ سب قشابہ ہیں سب اسی حق کی تلاش کرتے ہیں لیکن کم لوگ ہوتے ہیں جو اس تک پہنچتے ہیں اکثر ادھر ادھر توجہ کرتے ہیں اور بھٹکتے رہتے ہیں سبب اس کا یہ ہے کہ جو امور حق سے بعید ہیں وہ تو سب پر ظاہر و روشن ہوتے ہیں اور جو امور قریب حق ہوتے ہیں وہ کثیر الاستنباط ہوتے ہیں البتہ جو باریک بین و دقیق نظر لوگ ہیں وہ حق کو پالیتے ہیں۔ جو لوگ پیسہ کو پرکھنا جانتے ہیں یا پیسہ اور اشرفی میں امتیاز کر سکتے ہیں یہ ضرور ہیں کہ وہ اشرفی کو پرکھیں ایسے ہی ملمع کو معلوم کر لینا آسان ہے مگر خالص طلا کا صحیح طور پر پرکھ لینا مشکل ہے۔ سو ایسے پرکھنے والے بہت مگر وہ شخص سب سے زیادہ کامل ہے جو دو اشرفیوں میں ذرہ برابر بھی فرق یا کھوٹ ہے اس کو پہچان لے۔ ایسا ہی امر حق کا حال ہے کہ جو امور حق سے بہت بعید ہیں ان کو تو سب جانتے ہیں مگر جو قریب ہیں ان بہت لوگ غلطیاں کرتے ہیں۔ تھوڑے سے اصحاب دقیقہ رس و باریک نگاہ ایسے ہوتے ہیں جن کی نظر مشابہات کو چھوڑ کر اصل امر حق کی طرف جاتی ہے مگر اس کے لیے

بڑی حذقت اور مشق و مہارت چاہیے جو بغیر ریاضت کے نہیں حاصل ہو سکتی۔
اس قسم کی غلطیوں اور نظروں فکر کی خطاؤں سے بچنے کی ضرورت پڑی تو ایک فن
بنایا گیا جس کا نام منطق ہے چنانچہ علم منطق کی یہ تعریف ہے کہ وہ ایک آلہ ہے جس کے
ذریعے سے حق و باطل میں تمیز کی جاسکتی ہے اور صادق و کاذب اقوال میں فرق
معلوم ہو سکتا ہے۔

علم منطق ایک معیار اور قانون بنایا گیا ہے اُن تمام امور کے جانچنے کا جن میں
غور و فکر کی ضرورت ہے اور قاعدہ یہ رکھا گیا ہے کہ اول اُن امور میں غور و فکر
کی جائے جو طبیعت انسانی سے قریب ہیں یعنی امور طبعیہ کہ ان ہی میں انسان کو اول
غور کرنے کا موقع ہے اُس کے بعد تدریج فلکیات و مجردات و الہیات کی طرف غور کرے
اور ہر ایک منزل پر بذریعہ فن منطق خطائیوں سے اپنے کو بچائے جیسا کہ ہم نے
دیباچہ کتاب میں ان تدریجی ترقیات کی تفصیل بیان کر دی ہے۔ چنانچہ اسی ترتیب کو
مذہب نظر رکھ کر طالب کو اول منطق پڑھانا تجویز کیا گیا اُس کے بعد فلسفہ طبعی اور سب سے
آخر میں فلسفہ الہی حکمت نظری کے ان تمام مراتب کو طے کرنے کے حکمت عملی کی کتابیں
تجویز کی گئیں یعنی کتب اخلاق جن سے نفس کی تہذیب ہو۔ پھر تدبیر منزل کا فن سکھایا
جائے اُس کے بعد تدبیر ملکی۔

اسی بنا پر حکمانے فرمایا ہے کہ ”جس شخص نے اپنے دشمنِ نفس پر قابو پا لیا
اور اُس کو مذہب بنالیا وہ تدبیر منزل کے قابل ہو گیا اور جس نے تدبیر منزل میں
قابلیت حاصل کر لی وہ تدبیر سیاست مدنیہ کے قابل ہو گیا اور جس نے تدبیر مدنیہ
کی صلاحیت پیدا کر لی وہ تدبیر مملکت و انتظام سلطنت کے قابل ہو گیا“ الحاصل جس
خوش قسمت شخص نے حکمت نظری و حکمت عملی دونوں میں کمال حاصل کر لیا وہ حکیم
اور فیلسوف کے مغز خطابات کا مستحق ہے اور سعادت سرمدی و نجات ابدی سے

فائز المرام ہوا۔

حکیم ارسطاطالیس نے اپنی کتاب الاخلاق میں وہی مضمون بیان کیا ہے جو ہم نے اس فصل کے شروع میں بیان کیا ہے کہ ایک انسان کامل خود صاحب بصیرت ہوتا ہے اور دوسرا اُس کی تصدیق کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وغیرہ۔ حکیم نے یہ فرمایا ہے کہ ”انسان کو نیکیوں اور خوبیوں کی اطلاع حاصل کرنے کے لئے ایک ایسے آلہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ حق و باطل میں فرق کر سکے اور وہ آلہ ذہنِ رسا و عقل خدا داد ہے اور جس کو ایسا ذہن رسا و فکرِ سلیم فطرۃً نصیب نہ ہوا ہو اُس کو اس کی ضرورت ہے کہ اپنا تصور ریاضیات فکرِ برہ کے بعد ایسا بنائے کہ انیسار امورِ حقہ کو فہم کر سکے اور باطل کو ترک کر سکے اور جس میں یہ دونوں صفیتیں نہ ہوں یعنی نہ فاضل ہو کہ خود سمجھ سکے نہ صالح ہو کہ کسی کے سمجھالے سے راہِ راست پاسکے وہ شقی ازلی اور کورِ بخت ابدی ہے۔ استورس نامی شاہ کا شعر ہے۔

اما هذا فاضل	واما هذا فصالح
--------------	----------------

یعنی ایک فاضل ہوتا ہے اور ایک صالح۔

اس قدر بیان کے بعد جو سمجھنے والے کے واسطے بہت کافی ہے ہم سعادت مذکورہ کے متعلق چند باتیں اور بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ طالب سعادت کو تحریک و تشویق پیدا ہو جو شخص کہ موجودات کا علم اُن شرطوں کے مطابق حاصل کرنا چاہت ہو ہم نے بیان کیا اور اس ترتیب پر ملے جو حکمائے عالی مقام نے تجویز فرمائی ہے سب سے پہلے اُسے اس عالم اجسام کی کیفیت و ترکیب و طبیعت وغیرہ امور موجودہ دریافت ہونگے اور وہ معلوم کرے گا کہ کس قدر بے شمار قوتیں ہیں جو اس عالم کبیر کی تدبیر و سیاست کرتی ہیں۔ نیز یہ دریافت ہوگا کہ تمام قوتِ تدبیرہ ایک دوسرے سے متصل ہیں اور بعض بعض کی تدبیر کرتے ہیں مگر یہ تمام قوتیں کسی دوسرے عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس کی تشبیہ

نہیں دی جاسکتی اور نہ اُس عالم تک پہنچنے کا کوئی طریقہ ہے بلکہ وہ عالم ثانی روحانی اور بسیط ہے اور اس عالم اول کی تمام موجودات کی تقدیر و تدبیر یا بنام اور انتظام کرنا اُس کے متعلق ہے وہ عالم اس عالم اول میں سرایت روحانی کئے ہوئے ہے جیسا کہ یہ قوتیں اجسام طبعیہ میں ساری ہیں لیکن اُس عالم کو کوئی حاجت اس عالم کی نہیں بلکہ عالم اول ہی اُس کا محتاج ہے جیسا کہ قوائے طبعیہ کو اجسام کی حاجت نہیں مگر اجسام ان کے محتاج ہیں۔ لیکن اگر انسان عالم اول کو اچھی طرح نہ دیکھے اور اُس کے موجودات میں نظر و فکر نہ کرے تو اُس کو عالم ثانی کا انکشاف نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ بسیط ہے اور یہ عالم جس میں انسان رہتا ہے مرکب ہے۔ وہ روحانی ہے یہ جسمانی۔ پھر جب عالم ثانی میں غور و فکر کرتے کرتے اُس سے مانوس ہو جاتا ہے تو عجائب آثار و حکمت اور غرائب اسرار عظمت ملاحظہ کرتا ہے جو قبل ازیں نہ عالم اول میں دیکھے تھے نہ ثانی میں اور اس کو دریافت ہوتا ہے کہ یہ تمام آثار باہدگر مرتب ہیں اور ایک دوسرے کے مدبر ہیں اس کے بعد انسان کو ایک تیسرے عالم کا مشاہدہ ہوتا ہے جس کو ہر دو عالم سے کوئی مشابہت نہیں وہ بھی غیر جسمانی ہے اور کسی مکان کا محتاج نہیں وہ عالم ثانی کا مدبر اور اُس پر محیط ہے جیسا کہ ثانی اول پر، اور عالم ثانی کو قوائے مدبرہ سے امداد دیتا ہے جیسا کہ ثانی اول کو صرف اس قدر فرق ہے کہ یہ عالم ثالث عالم ثانی سے زیادہ بسیط ہے۔

پھر جب انسان اس عالم ثالث سے مانوس ہو جاتا ہے تو اسے ایک ایسے وسیع و بسیط عالم کا انکشاف ہوتا ہے جس کو عالم ثالث سے وہی نسبت ہے جو ثالث کو ثانی سے ہے یہ عالم رابع اس قدر بسیط ہے کہ اگر انسان کو اس سے قبل کے عالم کا مشاہدہ نہ ہوئے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے تو اس کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ سبب اُس کا یہ ہے کہ جب انسان ان عوالم کو مشاہدہ کرتا ہے اور ہر ایک عالم میں

عجائب آنا حکمت ملاحظہ کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ان میں ہر ایک مرکب ہے اور محتاج ہے کسی ترکیب دینے والے کا تو خواہ مخواہ اسے علت اور سبب کی تلاش ہوتی ہے کیونکہ علت معلول سے اشرف والبط ہوتی ہے اور جب ان عوالم اربعہ بر نظر غائر ڈالتا ہے تو ہر ایک میں ترکیب دیکھتا ہے اور کسی حکمت و مصلحت کا اثر پاتا ہے۔ پس مونہ و ترکیب و ہندہ کی تلاش میں اس علت العلل تک پہنچ جاتا ہے جس کی کوئی علت نہیں۔ ایسا واحد جس میں کسی قسم کی کثرت نہیں ہے ایسا بسیط جس میں ترکیب نہیں مستغنی بنفسہ ہے۔ کسی کا محتاج نہیں تمام شیا کو اپنی قوت سے مدد دیتا ہے اس لئے کہ سب اس سے ادون گتر ہیں اور کسی سے استمداد نہیں کرتا کیونکہ کوئی اس سے مافوق نہیں تمام قوتیں اسی کی طرف منہی ہوتی ہیں۔ اس سے قبل کچھ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہی حکمت بالغہ و وحدت بسیطہ کا سر چشمہ ہے۔

جب عالی ظرف و والہمت ناظر بیاں تک پہنچ جاتا ہے تو اچھی طرح اس کی سمجھ آ جاتا ہے کہ وہ ذات پاک مبدیہ اول و سبب اصلی ہے اور اس سے مقدم کچھ نہیں اور اس کو منکشف ہوتا ہے کہ تمام عوالم کی جس قدر صفات ہیں وہ اس کے لئے زیبا نہیں اس لئے کہ وہ سب اس کے معلومات کی صفات ہیں۔ اس وقت یہ مسئلہ صاف طور سے سمجھ میں آ جاتا ہے کہ مخلوقات کے جتنے اسماء و صفات جناب خالق خدوجل کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ وہ سب بطور مجاز و استعارہ کے استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً ذات باری تعالیٰ کے واسطے علت اور سبب حکیم و جواد وغیرہ الفاظ جو انسان کی قیاس و تمثیل میں ہیں استعمال کئے جاتے ہیں لیکن کوئی اس بارگاہ عالی کے واسطے مناسب نہیں کیونکہ وہ ان تمام فضائل کا موجد ہے اور ان سبب غیر ہے اور اشرف ہے یہ وہ اعلیٰ ترین مرتبہ ہے کہ عقل انسان کی رسائی اس سے آگے نہیں ہے۔

اگر ایک سرِ موعے برتر پریم | فروغِ تجھ لے بسوزِ دریم

آخر میں یہ امر بیان کر دینا بھی مناسب ہے کہ جب کوئی خوش نصیب و باہمت شخص تمام عالموں کا مشاہدہ کرتا ہوا تدریجاً اس مرتبہ عالی تک پہنچ جاتا ہے تو ان مشاہدات میں اُس کو وہ لذت و راحت حاصل ہوتی ہے جس کو کسی جہانی لذت سے کسی نوع کی مناسبت و مشابہت نہیں۔ اس لئے کہ یہ روحانی لذت ہے جو نفس کو اپنے مناسب و مشابہ جو اسرِ مجردہ سے نصیب ہوتی ہے۔ یہ دائمی لطف اور لذتیں اُن خوش قسمت لوگوں سے جن کو نصیب ہوتی ہیں کبھی دُور نہیں ہو سکتیں۔ کوئی شخص ان نعمتوں کو چھین نہیں سکتا۔ کسی کو دینے سے ان میں کمی نہیں ہوتی بلکہ زیادتی ہوتی ہے اور لطف روز بروز ترقی کرتا رہتا ہے اس مرتبہ عالی پر جو شخص ٹھنچتا ہے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بہت سے درجات ہیں جن کو اصطلاح میں مقامات سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان درجہ کی کثرت و کیفیت وہی اصحابِ اندازہ فرما سکتے ہیں جنہوں نے ان کو طے فرمایا ہے اور اُن کی حلاوت و لذت سے واقف ہیں۔

اس بیان سے ہمارے اُس قول کی تصدیق ہو گئی ہوگی جو ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ ”جو شخص موجودات کو دیکھتا اور غور کرتا ہے اور تدریجاً صحیح اسفل سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے وہ اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہے اس طور پر کہ اُس کو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا اور ممکن ہے کہ وہ خدا کو دیکھ بھی لے جس صورت سے بندہ خدا کو دیکھ سکتا ہے۔“

اس کے بعد جب انسان اپنی نظر کو پھر فوق سے تحت کی طرف لاتا ہے تو اُس کو دریافت ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ جو اول و واحد و بسیط ہے تمام ماسوا پر محیط و مشتمل ہے اور تمام اُمور کی تقدیر و تدبیر فرماتا ہے جیسا کہ عقلِ نفس پر محیط ہے اور نفسِ طبیعت پر اور طبیعتِ اجسام پر۔ حالانکہ ان میں کسی کو اپنے ماتحت اور مخاطب کی کوئی احتیاج

نہیں مگر یہ سب اُس ذاتِ مقدس جلتِ عظمیہ کے محتاج ہیں تعالیٰ و تقدس علواً کبیرا

فصل دہم

(اس بیان میں کہ انسان کے مرے کے بعد جب نفس بدن

سے جدا ہوتا ہے تو نفس کی کیا کیفیت و حالت ہوتی ہے)

ہم نے قوی دلائل کے ساتھ یہ امر ثابت کر دیا ہے کہ انسان کی موت کے بعد اُس کا نفس مدد کہ باقی رہتا ہے اور فنا نہیں ہوتا اور بحالت بقا ضرور ہے کہ یا تو سعادت کی حالت میں رہے گا یا اُس کی ضد (شقاوت کی حالت میں سعادت کی مفصل بھی ہم نے کر دی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سعادت کی حقیقت ہم پورے طور پر کسی طرح نہیں معلوم کر سکتے۔ سوائے اس کے کہ اُس کی طرف اشارات بعیدہ کر سکیں اور مثالوں سے کچھ سمجھ یا سمجھا سکیں۔ اس لئے کہ اُس جہان کے حالات یہاں کے حالات و عادات سے بے انتہا مختلف ہیں خود جناب باری عزوجل نے اپنے کام میں اُن حالات و لذات کی بابت فرمایا ہے **فَلَا تَعْلَمُ لِنَفْسٍ مَا يَخْفَىٰ لَهُمْ مِنْ** قرآنِ اَعینِ را پارہ ۲۱ سورہ احزاب رکوع دوم) (یعنی کوئی شخص بھی نہیں جانتا کہ لوگوں کی لئے کیسی کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک پردہ غیب میں موجود ہے) اور رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ **هَذَا مَا لَا اَعْيُنٌ رَأَتْ وَلَا اَذْنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَىٰ قَلْبِ بَشَرٍ** (یعنی وہاں ایسی نعمتیں ہوں گی جنہیں نہ آنکھوں نے دیکھا نہ کانوں نے سنا اور نہ کسی آدمی کے دل میں اُن کا خیال و خطرہ تک گزرا ہے) مگر باوجود اس کے کہ ہم جانتے ہیں کہ اُن حالات کو ہم جامعہ انسانی اوتار نے اور تمام علانیہ طبعی قطع کرنے کے بغیر نہ دیکھ سکتے ہیں نہ ابھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ بھی

نہیں ہو سکتا کہ جس قدر طاقت بشری میں ہے اُس قدر ادراک و تصور کی کوشش نہ کریں
باخصوص جب کہ ہم نے اسی مضمون کے واضح کرنے کے لئے ابتداء کتاب بہت سی
تمہیدات بیان کی ہیں۔ لہذا اس بارہ میں ہم مزید توضیح کرنا چاہتے ہیں۔

کل موجودات دو قسم کی ہیں جسمانی و روحانی۔ موجودات جسمانی مخلوقات کروہ ہیں
کیونکہ کرہ کی شکل تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے اور آفات سے محفوظ رکھتے ہیں
کروی شکل ہی سب سے زیادہ انسب و بہتر ہے۔ تمام کرے ایک دوسرے سے متصل ہیں
اور ممکن نہیں کروں میں باہمی تباعد و فرق ہو اس لئے کہ اگر تباعد فرض کیا جائے تو
لازم آئے گا کہ دو کروں کے درمیان کوئی اور جسم ہو یا خلا ہو۔ خلا کا وجود بھی محال ہے پس
ممکن نہیں کہ جسم جو العاد ثلثہ سے مرکب ہو اگر تباہ کسی مادہ میں نہ پایا جائے اور یہی
خلا ہے۔

دوسری صورت کہ ”کروں کے درمیان کوئی جسم پایا جائے“ اس لئے ممکن نہیں
کہ جو جسم کروں کے درمیان ہو گا وہ کروہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا ضروری ہو گا کہ ایک کرہ دوسرے
کرہ پر احاطہ کئے ہوئے ہو اور ایسا ہی پایا جاتا ہے۔ اب ان کروں کی صورت یہ ہے کہ
کرہ ارض کے اوپر کرہ آب محیط ہے لیکن بجانب شمال زمین کے ٹھوڑے سے حصہ
سے پانی ہٹ گیا ہے۔

اس میں ایک بڑی حکمت ہے کہ زمین کے لئے آفتاب کا مرکز کل کروں کے مرکز سے
علیحدہ بنایا گیا ہے پس آفتاب کا مرکز زمین کے حوب کی جانب بایا گیا لہذا تمام رطوبات
سے یونانی فلاسفہ کی تحقیقات کی بنا پر آفتاب کی گردش اور زمین کا سکون تسلیم کیا گیا ہے۔
حصر مصنف رحمۃ اللہ علیہ اسی تا یہ رہا لکھا ہے۔ آج حکماء لوہ کی تحقیق اس کے
خلاف ہے لیکن کچھ ثابت ہو اس علم الہی کی کتاب میں عالم احسام و افلاک کے بیان سے جو سائنس
کا نام مقصود ہیں ان میں کوئی حرج و نقصان لازم نہیں آتا فائز و تدر ۱۲ مترحم

اُس سمت کو جذب ہو گئیں تو جنوب میں گرمی پیدا ہو گئی اور شمال سے پانی بہہ گیا۔ اس میں بڑی مصلحت یہ ہے کہ زمین میں آبادی ہو اور حیوانات کو رہنے پینے کا موقع ملے۔

کرہ آب کے اوپر کرہ ہوا احاطہ کئے ہوئے ہے اور کرہ ہوا پر کرہ نار محیط ہے اور کرہ نار پر فلک اول یعنی فلک قمر کا کرہ احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور فلک اول پر فلک ثانی محیط ہے و علیٰ ہذا القیاس تمام افلاک ملکوب (ستارہ دار) ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں یہاں تک کہ فلک تاسع (نہم) غیر ملکوب (جس کو فلک الافلاک کہتے ہیں) تمام افلاک پر محیط ہے اور فلک الافلاک تمام آسمانوں کو اپنی ذاتی حرکت کی وجہ سے حرکت دینا رہتا ہے۔ لیکن یہ حرکت اُن افلاک کی اپنی حرکت کے خلاف سمت کو ہوتی ہے جس کا دورہ ایک شبانہ روزیں پورا ہوتا ہے ان تمام کرات میں سے ہر ایک اسنے مافوق کی نسبت زیادہ نقل آلود اور کم ورت آمود ہے جیسا کہ زمین بہ نسبت پانی کے زیادہ مکدر ہے اور ایسی ہے جیسے پانی کا تلچھٹ۔ ایسے ہی پانی ہوا سے زیادہ مکدر ہے اور ہوا آگ سے زیادہ۔ اور کرہ نار بہ نسبت فلک قمر کے مکدر ہے۔

اسی قیاس پر ہم گمان کرتے ہیں کہ فلک اول سے فلک ثانی زیادہ مصفا ہوگا و علیٰ ہذا القیاس۔ فلک الافلاک جملہ افلاک سے زیادہ مصغی و منور ہوگا۔ موجودات جسمانیہ کا مختصر حال یہ ہے جو مذکور ہوا۔

موجودات کی دوسری قسم روحانیات ہیں۔ یہ اگرچہ جسم نہیں رکھتیں لیکن اُن میں سے بھی بعض بعض پر محیط ہیں لیکن یہ احاطہ روحانی ہے جو روحانیات کے مناسب ہے اس لئے کہ وہ مکاں کے محتاج نہیں۔ اس احاطہ روحانی کے سمجھنے کے لئے ہمیں یہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اُن کا احاطہ احاطہ اشتمال و تدبیر ہے یعنی ایک دوسرے پر اس طور سے احاطہ کئے ہوئے ہیں کہ محیط محاط برمتل ہے اور محاط کی تدبیر و تصویر اُس کے متعلق ہے جس کی مثال یہ ہے کہ طبیعت کی نسبت ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام احسام کرویہ یہ

احاطہ کئے ہوئے ہوں لیکن اس احاطہ سے ہماری مراد ایسا احاطہ نہیں ہے جیسا ایک جسم کا دوسرے جسم پر ہوتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ طبیعت تمام اجسام کو یہ حرکت دیتی ہے اور ان کا اندازہ و تقدیر اس کے متعلق ہے اور تمام اجسام کی تدبیر و تصور اس کے ذمہ ہے کیونکہ طبیعت قوت المیہ ہے اور تمام اجسام میں سرائت کے ہوئے ہے۔ تمام جسموں پر مشتمل ہے ہر جسم کے ظاہر و باطن کی تدبیر کرتی ہے حتیٰ کہ جسم کا کوئی حال ایسا نہیں جس پر وہ بہمہ وجوہ حاوی و محیط نہ ہو اسی طرح قیاس کر لینا چاہیے کہ نفس طبیعت پر محیط ہے اور عقل نفس پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔ جو خوش اور اک و عالی نعم شخص ال احادات روحانیہ و عالیہ کو سمجھ لے گا وہ اچھی طرح سمجھ سکتا ہے کہ حضرت مدبر و فاعل جلت عظمتہ کس طرح تمام موجودات پر محیط اور کس طرح اس ذات اقدس کی تدبیر و تقدیر اور جو دو کرم جملہ کائنات پر حاوی ہے اب یہ مسئلہ بھی غور طلب ہے کہ مراتب روحانیہ مذکورہ کو جب ایک دوسرے کی نسبت کے ساتھ تصور کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز اپنے ماتحت کے اعتبار سے شرفیاء ہے اور اپنے مافوق کے اعتبار سے ادنیٰ و کمتر جیسا کہ جمالیات میں ہر ایک جسم اپنے مافوق کے اعتبار سے اسفل و کدر تھا اسی طرح روحانیات میں تصور کرنا چاہیے۔ البتہ یہ قوت ہے کہ روحانیات کے واسطے کدورت کا لفظ استعمال نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم متحیر ہیں کہ ان کے واسطے کوئی لفظ اختیار کریں۔ لہذا ایسے موقع پر روحانیات کو غیر مجسم تصور کر کے شرف و ذات کا قیاس کر لینا چاہیے جیسی کچھ ان کے لئے مناسب و لائق ہوا۔

موجودات کی دونوں قسموں کا حال مع تفصیل مناسب بیان ہو چکا۔ اب ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ موجودات روحانیہ چونکہ جسم نہیں ہیں اس لئے محتاج مکان نہیں۔ پس جب ایک دوسرے سے باہم ملتے ہیں تو نہ ان میں کوئی زیادتی ہوتی ہے نہ نقصان۔

سہ آیات کریمہ اندہ علی کل شیء قدیر۔ اندہ علی کل شیء محیط و غیر ہا سے ہی ہماری

اجسام کا یہ حال ہے کہ وہ اتصال باہمی کے وقت مساحت میں زیادہ ہو جاتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اجسام کا اتصال یا تو اس صورت سے ہو سکتا ہے کہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے مختلط اور قریب ہوں یا اجسام کے کنارے باہم ملیں اور ایک کی سطح دوسرے سے تماس ہو۔ دونوں صورتوں میں وہ جسم مرکب جو اتصال سے بنا ہے مساحت میں بالضرور زیادہ ہو جائے گا اور جہات ثلثہ (عرض و طول و عمق) میں یا کسی ایک جہت میں ضرور زیادتی ہو جائے گی۔ لیکن چونکہ روحانیات طول و عرض سے مبرا ہیں اس لئے ان میں اتصال باہمی کے وقت زیادت و نقصان نہیں ہوتا۔ اس دقیق مسئلہ کو ہم ایک حسی مثال سے واضح کرتے ہیں تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔ انوار کو اکب یعنی آسمان کے تاروں کی شعاعیں ظاہر ہے کہ کثیر و بے شمار ہوتی ہیں اور ان سے مکمل کر ہوا میں ملتی ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ سب انوار ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لئے کہ مختلف کو اکب سے نکلے ہیں۔ لیکن کوئی دیکھنے والا یہ گمان نہیں کر سکتا کہ وہ انوار ہوا میں باہم مل جاتے اور ایک دوسرے میں گم ہو جاتے ہیں خواہ جتنے موجود ہیں اُس سے صد چند و ہزار چند ہو جائیں اور نہ کثرت کے سبب ان کی مساحت میں زیادتی ہو سکتی ہو۔

غالباً یہ مثال اس کیفیت کے سمجھنے کے لئے کافی ہوگی کہ قواسم روحانیہ اتصال باہمی کے وقت نہ مساحت میں زیادہ ہوتے ہیں اور نہ ایک دوسرے میں مل کر گم ہو جاتے ہیں نہ ایک کے اتصال سے دوسرے کے لئے تنگی یا اختلاط پیدا ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کو دوسری مثال سے اس طور پر سمجھنا چاہیے ہم بیان کر چکے ہیں کہ عقل نفس پر کس طرح محیط و مشتمل ہے۔ اور یہ مراتب روحانیہ کتنے ہی کثیر ہوں لیکن کوئی شخص یہ گمان نہیں کرتا کہ کثیر ہونے کے وجہ سے وہ مختلط یا متحد ہو گئے۔ اس لئے کہ اگرچہ ان میں سے کوئی جہانیات میں سے نہیں ہے نہ وہ مدرکات ہیں۔ نہ ادراک کنندہ

اور نہ خود مینر۔ لیکن عقل اُن سب کو علیحدہ علیحدہ تمیز کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے کہ ہر ایک کا حال دوسرے سے غیر ہے۔ غور کرو کہ اجزاء بدن میں سے ہر جزو میں یہ قوتیں ہوتی ہیں جو اُس میں مجتمع ہوتی ہیں قوت غاویہ، قوت ہاضمہ، قوت ماسک، قوت دافعہ، لیکن کوئی شخص نہیں سمجھتا کہ یہ سب قوتیں متحد یا متصل ہیں اور نہ سمجھتا ہے کہ ایک دوسرے میں مختلط ہو گئی ہیں یا ایک نے دوسرے کے لئے جگہ باقی نہیں چھوڑی۔ بلکہ ہر شخص ادراک کرتا ہے کہ ایک دوسرے سے ممتاز و مینر ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ ان میں سے بعض کسی وقت ضعیف ہو جاتی ہیں اور بعض اُسی طرح قوی رہتی ہیں اور طبیب کو شنش کرتا ہے کہ ضعیف قوت کو قوی کر کے اُس کی حالت اصلی پر لائے پس جب ان امور کو تم سمجھ سکتے ہو تو اسی طرح سمجھ لیا جائے کہ نفس جب بدن سے مفارقت کر لیا ہے تو اُس کے بھی مختلف حالات ہوتے ہیں اور وہ نہ متحد ہوتے ہیں نہ باہم مختلط و متضائق ہوتے ہیں۔

غالباً اس دقیق مسئلہ کے سمجھنے کے لئے یہ دونوں مثالیں کافی ہوں گی۔

لیکن ہم مزید توضیح کے لئے کچھ اور بھی بیان کرتے ہیں۔

معلوم ہو چکا ہے کہ صرف ایک قوت روحانیہ ہے جو تمام عالم اجسام کی تدبیر و تخریک کرتی ہے اور وہ ہمہ جہت جملہ حیاتیات پر حاوی و محیط ہے جس کا نام طبیعت ہے تو فرض کرو کہ حتماً بڑا عالم ہے اور جس قدر موجودات اُس میں ہیں اُس سے صد چند زیادہ ہو جائے اور مخلوقات عالم بھی کثیر و بے شمار ہو جائیں لیکن طبیعت کے احاطہ و تدبیر میں کوئی فرق نہیں آنے کا اور اُسی طرح اُس کے انتظام و تحریک کے واسطے کافی ہوگی بغیر اس کے کہ طبیعت کی ذات میں کوئی زیادتی ہو۔

یا فرض کرو کہ عالم حالت موجودہ سے بہت چھوٹا ہو جائے اور اشخاص بھی بہت کم وہ جائیں مگر طبیعت کی تحریک و تدبیر میں کوئی کمی یا اُس کی ذات میں کوئی نقصان

نہیں آسکتا۔ اسی طرح سمجھ لینا اور اعتقاد کرنا چاہیے کہ نفس جب بدن سے علیحدہ ہوتا ہے تو اُس کے بھی ایسے ہی حالات و کیفیات ہوتے ہیں۔

یہاں ناظرین کو یہ شبہ ہوگا کہ نفوس مختلف ہیں۔ کوئی شریر ہے اور کوئی نیک کوئی شقی ہے کوئی سعید اور درجات نفوس بھی مختلف و متفاضل ہیں۔ پس ان نفوس کا مفارقت بدن کے بعد کیا حال ہوگا اور دنیا میں جو کچھ سعادت و شقاوت بدن میں رہ کر حاصل کی ہے اُس کے اعتبار سے نفوس کا کیا انجام ہوگا؟ ہم اس خلش کے متعلق چند باتیں بطور تشریح کے اور بیان کرنا چاہتے ہیں بعد ازاں اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوں گے۔ ہم نے طبیعت اور نفس اور عقل کا جب ذکر کیا تھا اور بتایا تھا کہ یہ تینوں ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں تو ان کے مقامات و درجات مختلفہ کی طرف بھی اشارہ کیا تھا اب سننا چاہیے کہ ان میں سے ہر ایک کے مقامات و مراتب متفاوتہ کی یہ شان ہے کہ ہر مرتبہ اپنے مافوق و ماتحت مراتب سے ایک خاص نسبت رکھتا ہے۔ مرتبہ اسفل اپنے مافوق پر محیط نہیں ہے۔ یعنی اپنے سے اعلیٰ مرتبہ کا اُس کو علم نہیں ہوتا۔ اور اُس کا کوئی حال سوائے اس کے کہ اُس کا بھی کوئی وجود ہے نہیں جانتا اور مرتبہ اعلیٰ اپنے ماتحت مراتب کی حقیقت پر مطلع رہتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ طبیعت کو نفس ناطقہ کا علم نہیں ہے۔ البتہ چونکہ نفس افسوس فیض پہنچاتا ہے اور طبیعت کو اُس کی احتیاج رہتی ہے اس لئے وہ صرف۔ جاسی کہ کہ نفس کا وجود ہے لیکن نفس طبیعت پر اپنے علم سے محیط ہے اور اس کو ادا و فیض پہنچاتا ہے۔

ایسا ہی نفس کا حال عقل کے نزدیک ہے اور عقل کا جناب باری تعالیٰ کے نزدیک۔ اس لئے جناب باری کے متعلق کسی قسم کا علم سوائے اُس کی انیت و وجود

کے کسی کو حاصل نہیں ہوتا اور انیت بھی اس وجہ سے معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو اُس جہاں کی احتیاج ہے اور عقل علی الدوام اُس سے فیض حاصل کرتی رہتی ہے۔
 نفس کے علم کا جو حال ہم نے بیان کیا اُس کی یہ صورت ہے کہ نفس ہمہ وقت حرکت کرتا رہتا ہے اور چاہتا ہے کہ وقوف و اطلاع حاصل کرے۔ اتنا حرکت و روب میں اُس کو وقوف مطلوب حاصل ہو جاتا ہے جیسے کوئی کچھ مانگے اور کوئی اُس کو طلب سے زیادہ عطا کر دے پس نفس اُس علم کو اخذ کر لیتا ہے بغیر اس کے کہ معطی کی صورت کو معلوم کرے اور جانے کہ کیسے عطا کیا۔

نفس کی حرکت کبھی غیر مستقیم ہوتی ہے یعنی کبھی نفس مہولی میں گرفتار و مبتلا ہوتا ہے تو طلب کے وقت حرکت مضطرب کرتا ہے۔ جیسے مغلوب (فالج زدہ) کی حرکت کہ سیدھا چلنا چاہتا ہے اور پیڑھا ہو جاتا ہے۔ اگر نفس اس طور کی حرکت غیر مستقیمہ نہ کیا کرتا تو ہمیشہ اُس کے ادراکات صحیح ہوتے لیکن اسی وجہ سے اکثر اُس کے ادراکات میں خطا ہو جاتی ہے ورنہ عقل مفیض کی جانب سے کوئی نقصان و خطا واقع نہیں ہو سکتی۔

اب ہم اُس شبہ کے رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ شریر و نیک نفوس کا کیا انجام ہوتا ہے۔

طبیعت و نفس و عقل کے جس قدر درجات و مقامات ہیں اُن کا بھی یہی حال ہے کہ ہر مقام کو اپنے مافوق مقام کی اطلاع نہیں اور اپنے ماتحت درجات پر محیط و مطلع ہے اور بقدر استحقاق و استعداد ہر ایک کو فیض پہنچتا رہتا ہے مثلاً نفس سعید کے درجات میں سے ہر درجہ دوسرے سے متناسب و متشاکل ہے پس ہر مقام درجہ ہمیشہ لذت و راحت میں رہتا ہے اس لئے کہ اتصال مراتب کے سبب اکمال صورت حاصل ہونے اور جو ار خداوندی سے فیضان کا استفادہ کرنے

جولزت و سعادت حاصل ہوتی ہے وہ ابدی و دائمی ہے۔
 ایسے ہی نفس سید کی ضد نفس شریر و شقی ہے۔ نفس شریر اپنی صورت شریر
 سے کامل ہوتا ہے کیونکہ سرخیز کی صورت اُس کا کمال ہے اور چونکہ فیض خداوندی
 اُس سے منقطع ہوتا ہے، کیونکہ وہ ناقابل فیضان و غیر مستعد روحانیت ہے اس لئے
 ہمیشہ ایذا و تکلیف میں رہتا ہے جو اُس کی ذات کا مقتضا ہے اور کبھی عذاب و الم
 اُس سے منقطع نہیں ہوتا۔

اب ہم جس سعادت کا پہلے ذکر کر آئے ہیں یہاں اُس کی تشریح کرتے ہیں۔
 سابقہ بیان سے واضح ہو چکا ہے کہ مراتب سفلی مراتب علیا کے لئے سعادت نہیں ہوتی
 بلکہ اسفل کی سعادت اعلیٰ سے حاصل ہوتی ہے اور یہ سعادت مرتبہ اعلیٰ میں تمام و
 کامل بلکہ خالص ہوتی ہے اور مرتبہ اسفل میں ناقص و غیر خالص ہوتی ہے۔ گویا
 کہ اعلیٰ کے سایہ کی مثل ہوتی ہے۔

پس اس تمام تشریح و تقریر سے معلوم ہوا کہ ہم کو یہ سمجھنا اور اعتقاد
 کرنا چاہیے کہ ہم لوگ جن باتوں کو سعادت سمجھتے ہیں بجا لیکہ ہمارا تعلق جسم و بدن سے
 قائم ہے اور جن اشیا میں اپنے حواس کے ذریعہ سے لذت پاتے ہیں وہ فی الحقیقت
 مراتب مافوق کے سایہ و تصویر کی مانند ہیں اور سعادات علیا حقیقت میں سعادت
 تام و کامل ہیں، اگرچہ ہم اچھے طور پر اُن کو تصور بھی نہیں کر سکتے اور اُن ہی
 مراتب عالیہ سے فیضان بھی ہوتا ہے۔

اور جیسے ہم دورہ فلک کو پہچانتے اور اس کی مقدار سعادت کو جانتے
 ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اُس کی سعادت کو ہماری سعادت سے کوئی مناسبت نہیں
 ایسے ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ہماری سعادتیں فلک کی سعادتوں کے مقابلہ میں
 بالکل ذلیل و حقیر بلکہ ہیج ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم رحم مادر میں جنین تھے اور جب ہم طفولیت و بچپن کی حالت میں تھے اُس وقت جن باتوں کو سعادت سمجھتے تھے اور اُن کی مفارقت ناگوار تھی آج اُن کے تذکرہ سے ہم کو نفرت و کراہت ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب ہمارے نفوس بدن سے جدا ہو جائیں گے تو آج جن امور کو ہم سعادت محض و لذتِ قائل جانے ہیں اُس وقت اُن کو حقیقہ و ادنیٰ سمجھنے لگیں گے۔

اسی طرح چونکہ اُس وقت نفس کو درتِ طبیعت و جسمانیت سے قائل و مصفا ہو جائے گا تو وہ ایک ایسا وجود حاصل کرے گا جو وجود انسانی و مرتبہ لشریت سے اعلیٰ و افضل ہوگا۔ اور اُس وقت اُس کی سعادت اُس کے اُن احوال کے مطابق ہوگی۔ نفس کی تشبیہ چوڑے مرغ سے بہت صاف ہے کہ اول بغیہ میں ہوتا ہے اور جب اپنی صورت کی تکمیل کر لیتا ہے انڈے کا چھلکا اپنے اوپر سے اتار کے پھینک دیتا ہے اور ایسی صورت اختیار کرتا ہے جو پہلے سے اشرف و اعلیٰ ہوتی ہے۔ ایسے ہی نفس کو بعد مفارقت بدن ایک ایسی صورت حاصل ہوتی ہے جس سے وہ بقدر اکتساب خود لذت پاتا ہے یعنی اشیا عالم کے تصور کی بنا پر شقی و سعید ہو جاتا ہے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس کا ایک فعل خاص و ذاتی (حرکت الی الا علی) ہے جو اُس کی تکمیل کرتا اور سعادت کی طرف لے جاتا ہے اور اُس فعل خاص کی ماہیت و کیفیت بھی بیان کر چکے ہیں۔ پس جب نفس کے اس فعل خاص میں کوئی مانع پیدا ہو جاتا ہے تو اُس کو تحصیل سعادت سے روک دیتا ہے اور خارج ہوتا ہے اور یہ روک اُس کے اپنے مرتبہ و درجہ سے تنزل کا باعث ہوتی ہے اور جس قدر تنزل انحطاط نفس کو ہوتا ہے اُسی قدر شقاوت حاصل ہوتی ہے۔ کبھی یہ انحطاط تھوڑا سا ہوتا ہے جو حد سعادت سے اُس کو خارج نہیں کرتا۔ اور کبھی بہت ہوتا ہے کہ سعادت سے بے ظہیر کر کے حد شقاوت میں پہنچا دیتا ہے اور یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ جو چیز نفس کو

اُس کی سعادت سے روکتی ہے وہ حواس کے ادراکات و لذائذ کی محویت ہے اس واسطے کہ امور خارجہ عن الحواس بذریعہ حواس کے نفس سے متصل ہوتے ہیں اور حواس نفس کو شہوت یا غضب کی طرف متوجہ کرتے اور ابھارتے ہیں۔

یہ دونوں نفوس شہوانی و غضبی بدن کے فساد کے ساتھ فاسد ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں ہیوں و صورتہ جسمیہ سے بنے ہیں مگر جب خواہیں حواس و محسوسات یرغالب آتی اور پھلتی ہے تو نفس کو لذات بدن کی طرف مشغول ہونے کی تحریک کرتی ہے جیسے لذات طعام و لباس و نکلج وغیرہ یا وجب غضب پھلتا ہے تو نفس کو انتقام کی طرف حرکت دیتا اور آمادہ کرتا ہے اور طلب کرامت و عزت و ریاست اور محبت غلبہ تسلط وغیرہ میں مشغول کرتا ہے لیکن یہ تمام خواہشات نفس کو غلطی میں ڈالنے والی اور اُس کی حرکت مخصوص سے (جو اُس کے لئے ذاتی ہے) روکنے والی ہیں اور یہ تمام خواہشات مذکورہ بالا افسوس و ملح کے طور پر ہیں۔ ان کی فی نفسہ کوئی حقیقت نہیں ہے چنانچہ ہم حکم افلاطون کی شہادت سے بیان کر چکے ہیں کہ وہ ان کو وجود کے نام کا اہل بھی نہیں سمجھتا۔ پس جب وہ موجود بھی نہیں کمالاتی جاسکتیں تو ان کی کیا حقیقت ہوگی۔

یہ خواہشات نفس کو اپنے کام سے متعلل کر دیتی ہیں اور سعادت سے روک دیتی ہیں اور نفس کے واسطے پرے اور حجاب پیدا کر دیتی ہیں۔ جیسے آئینہ کو زنگ لگ جائے تو اُس کے کمال کو مانع ہو جاتا ہے۔

ایسی صورت میں اگر ان خواہشات سے بمقتضائے حکم عقل کام لیا جائے اور احکام شریعت کی پیروی اختیار کی جائے تو نفس کو تھوڑا سا انحطاط ہوتا ہے اور سعادت سے خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایسی حالت میں عقل نفس کی مشیر و حاکم ہوتی ہے۔ ہر کام اُس کے حکم کے مطابق ہوتا ہے وہ شہوت و غضب پر ہی غالب ہوتی ہے اس وقت عقل شہادت و شاہ کے ہوتی ہے اور یہ نفوس شہوانی و غضبی مثل غلام و نوکر کے جو

بادشاہ کے حکم کے موافق کام کرتے ہیں اور اگر نفس خواہشات میں منہمک و مشتعل ہو جائے تو خواہشات عقل پر غالب آجاتی ہیں اور خود عقل سے ایسے وقت میں تحصیل خواہشات کی تدابیر میں مدد لی جاتی ہے۔ یہ حالت نہایت خوف ناک ہے۔ اس میں فسق و فجور و انواع معاصی کی حرص بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس میں مرضی خداوندی کے خلاف اطاعت عقل سے خارج ہو کر دائمی وبال اور ابدی عذاب میں گرفتار ہوتا ہے عقل ہی پہلا پیغمبر ہے جو خدا نے اپنے بندوں کی طرف بھیجا ہے اور اس کی نافرمانی کا نتیجہ جو رازِ بزدلی سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو جانا اور متفاوت دائمی میں گرفتار ہونا ہے۔ مباحث فلسفہ میں نہایت ہو چکا ہے کہ اپنے مناسب جو راحت حاصل ہوتی ہے اس کا نام لذت جہانی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ راحت حقیقی راحت نہیں ہو سکتی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک آدمی کا گلہا پھنسا ہوا ہے جب تم نے اُس کا بند ڈھیلا کر دیا اُس کو راحت معلوم ہوئی۔ لیکن وہ حقیقی راحت نہیں ہے۔ کیونکہ ابھی گلہا تو بندھا ہوا ہے صرف بندھن ڈھیلا ہو گیا ہے۔ اس مضمون کی تفصیل و تشریح فلسفہ میں اپنے موقع پر ہو چکی ہے۔ اس کتاب میں اُس کا بیان ہمارے مقصود اختصار کے خلاف ہے۔ یہ مضامین دقیقہ و غامضہ آخر فلسفہ کے مضامین ہیں۔ اور ان کا سمجھنا اکثر لوگوں کی فہم سے باہر ہے اس لئے کہ عامہ ناس حواس ظاہری کو جانتے ہیں یا وہم کو جو حواس کے ساتھ لازم ہے اور ادراکِ جزئیات کرنا ہے پس جو چیز حواس و وہم کے ذریعہ سے نہ حاصل ہو وہ عوام کے نزدیک باطل ہوتی ہے۔ اُس کی طرف وہ مطلق التفات نہیں کرتے اس واسطے کہ اُن کے پاس وہ آنکھ ہی نہیں ہوتی جو ایسے امور کا ادراک کر سکے۔

دوسرے اُن لوگوں کے اور حقایقِ اصلہ کے درمیان حواس کے حجاباتِ کثیفہ حاصل ہوتے ہیں اس لئے وہ حقایق کو خرافات و باطل سمجھتے ہیں اور اس نا سمجھی کے سبب اہل بصیرت و ارباب عقل کو اُن کے حال پر رحم آتا ہے جیسے اعلیٰ اہل نظر کے نزدیک

قابل رحم ہوتا ہے۔

چونکہ عوام حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ضروری ہے کہ جوابات اس قطع کی
ان کو سمجھانی ہو اس کے واسطے محسوسات کی تشبیہ لانی چاہیے اور ضرب الامثال
سے کام لینا مناسب ہے تاکہ ان کو تسکین ہو جائے ورنہ وہ اس حقیقت کو بے کار و
باطل سمجھ کر نظر انداز کر دیں گے۔

اسی بنا پر بعض حکمائے کہا ہے ان العامة یحسبون الذی ہو حقیقۃ
لا شئی و یحسبون الذی ہو لا شئی شئاً یعنی عوام حقیقت کو لانے سمجھتے
ہیں اور لاشئ کو شئ جانتے ہیں؟ یہ کلام افلاطون کے قول سے قریب المعنی ہے
جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اس لئے کہ تم نے ہمیشہ دیکھا یا سنا ہو گا کہ عوام سے جب
معقولات مجردہ عن المادہ کی کوئی کیفیت بیان کرو تو وہ فوراً کہتے ہیں کہ یہ کسی معدوم
کی صفت ہے یا یہ شئ غیر موجود اور لاشئ ہے۔

مگر میں نہایت یقین و وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ یہ ان کا غلط خیال ہے۔ اصل یہ
ہے کہ وہ اس شئ معقول و مجرد کو جو اس میں تلاش کرتے ہیں۔ البتہ وہاں نہیں ہے
باقی فی نفسہ وجود صحیح رکھتی ہے۔ یہ لوگ چشم بصیرت ہی نہیں رکھتے کہ اس کا اور ایک
اگر سکیں۔ سوائے اس کے کیا چارہ ہے کہ جیسے گورما درزاو کو معذور سمجھ کر سہنائی کی جائی
ہے ایسے ہی ان پر رحم کیا جائے اور ان کو بقدر استعداد و لیاقت ہدایت کی جائے۔

یہ کام حضرات انبیاء علیہم السلام کرتے ہیں کہ مخلوق سے کیسی کیسی تکلیفیں اور
مصیبتیں اٹھا کر تلقین توحید کرتے اور خدا پر ایمان لانے اور اس کو ایک جاننے کی
ہدایت کرتے ہیں مگر وہ لوگ اپنی بلاوت عقل و عبادت ذہن کی وجہ سے یہ سمجھتے ہیں
کہ خدا جو تمام عالم کا خالق ہے نہایت جیم و تنومند ہو گا ایک بڑے تخت پر بیٹھا ہو گا
اس سے ہزاروں لاکھوں خادم اس کے سامنے کھڑے ہونگے وغیرہ وغیرہ۔

اور ان سے اعلیٰ طبقہ کے لوگ بھی ذات ایزدی کے لئے مخلوقات کی صفات و اسماء منسوب کرتے ہیں۔ اگر عوام ہلکا کو وہ معانی و حقایق مجردہ بتائی جائیں تو وہ کہتے لگیں کہ نعوذ باللہ ذات باری موجود ہی نہیں اور یہ سب ڈھکوسلا ہے۔ اسی مجبوری سے علما و حکما نے ارشاد فرمایا ہے کہ ایسے ہمال کو اپنے حال پر چھوڑ دو اور جو کچھ وہ خدا کے سمجھتے ہیں اُسی پر رہنے دو۔ ورنہ ان کو معانی و حقایق تلقین کئے جائیں گے تو وہ ذات کے بھی منکر ہو جائیں گے۔

اے خدا! تو بندوں کی عجز و طاقت کو اچھی طرح جانتا ہے اور ہر ایک کی وسعت و علم و معلومات کو پہچانتا ہے سب پر بخشش و رحمت فرما۔ آمین !

مسئلہ ثالثہ نبوت کے بیان میں

فصل اول

(اس فصل میں موجودات عالم کے مراتب کا بیان ہے اور یہ کہ بعض مراتب بعض سے متصل ہیں)

چونکہ ہمارا مقصود ہے کہ مسئلہ نبوت کا بیان کریں اس لئے ضروری ہوا کہ اول مراتب موجودات کو بیان کیا جائے اور جو حکمت خداوندی ان مراتب کے ایجاد و تکوین سے ہے اُس کو ظاہر کیا جائے تاکہ معلوم ہو کہ حضرت حق تعالیٰ نے ہر ایک موجود کو بقدر اُس کے استحقاق و قابلیت کے وجود و کمال سے بہرہ اندوز فرمایا ہے اور اُس عادل حقیقی نے جس کسی کو جو کچھ دیا ہے بقدر لیاقت و استعداد دیا ہے نیز ضروری ہے کہ ہم تمام مراتب موجودات ابتدا سے انتہا تک بیان کریں اور چونکہ مرتبہ نبوت کا بیان ہم کو اس وقت مقصود ہے اس لئے ضروری ہے کہ تمام مراتب جو

اُس سے اعلیٰ میں یا ادنیٰ سب کا تذکرہ تفصیلی طور پر کریں تاکہ مقدمہ اصلی خوب واضح اور اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ یہ مقدمات اپنے موتے پر ثابت ہو چکے ہیں اور عالمانِ فن و دلائل قویہ کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ اجرام موجودات بعض بعض متصل ہیں اور کل ایک ہے یعنی کل موجودات مرکز زمین سے لے کر فلکِ نہم کی بالائی سطح تک واحد ہیں اور حیوان واحد ہے اگرچہ اجزائے مختلفہ رکھتا ہے۔

کل کی دو قسمیں ہیں ایک عالم کون و فساد جس میں ہم رہتے ہیں۔ دوسرا وہ عالم جس میں کون و فساد یعنی تغیر و تبدل حیات و ممات نہیں ہوتے۔ وہ آسمان و کوکب کا عالم ہے کہ اُن کی ترکیب و مہیت اس قطع کی واقع ہوئی ہے کہ آسمانوں کے درمیان کوئی شکاف یا فرقہ نہیں ہے اور نہ وہ تغیر پذیر ہے۔ یہ مسئلہ علمِ ہدیت میں بدلائل قاطعہ ثابت ہو چکا ہے جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں اتصال اُن اجسام کا جو اس عالم میں پائے جاتے ہیں مشابہہ سے ثابت ہے ایک فرقہ خلا کا قائل ہوا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ ایسا بعد پایا جاتا ہے جس میں کوئی جسم حائل بعد نہیں ہے۔ لیکن یہ قول طبعیات میں بدلائل قاطعہ باطل ہو چکا ہے۔ حکمت باللہ الہی نے موجودات عالم کو ایک دوسرے سے اس طور پر متصل فرمایا ہے کہ ہر نوع دوسری نوع سے مل کر موجودات کی ایک سلاک مسلسل و منظم تیار ہو گئی ہے۔ گو باکہ مشاطہ قدرت کے مبارک ہاتھوں نے اس دنیا کو نہایت اعلیٰ و عجیب ترتیب کا ایک بار بنا دیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے عناصر کے ملنے سے جو پہلا مرکز عناصر کی طرف سے اس عالم میں ظاہر ہوا وہ یہ ہے کہ نفسِ ناطقہ نے نبات کی صورت میں نمود کیا اور نبات جاد سے اس اعتبار سے ممیز و علیحدہ ہوئی کہ نبات حرکت کرتی ہے اور غذا حاصل کرتی ہے اس اثر کے پیشاً سے نبات کی اس قدر قسمیں ہیں کہ جن کا شمار ممکن نہیں لیکن ہم نبات کے تین مرتبے قرار دیتے ہیں۔ اعلیٰ اوسط۔ ادنیٰ یہ تقسیم مراتب اس لئے ہے کہ ہمارا مطلب

اچھی طرح سمجھ میں آجائے اور تمام مراتب ذہن نشین ہو جائیں ورنہ مراتب نباتات بے شمار ہیں اور ان میں سے ہر ایک سے بے انتہا اغراض والبتہ ہیں بلکہ ان ہر مراتب کے درمیان میں بھی کثیر مراتب مندرج و مشتمل ہیں۔

پہلا مرتبہ نباتات کا یہ ہے کہ خود بخود زمین سے اُگے۔ تخم ریزی کی ضرورت نہ ہو اور نہ اُس کی بقائے نوع کے واسطے تخم کے محفوظ رکھنے کی حاجت ہو جیسا کہ جنگل کے معمولی گھاس پھونس۔

یہ مرتبہ نباتات کا جاد کی مثل ہے۔ اس میں اور جاد میں صرف اس قدر فرق ہے کہ بقدر اُس ضعیف حرکت کے کہ صورت نباتی اختیار کی اُس نے نفس کا اثر قبول کیا ہے یہ اثر شریف دیگر نباتات میں برابر قوی اور زیادہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ بعض نباتات اُگتے ہیں ان میں شافیں نکلتی ہیں اور وہ اپنی حفاظت نوع بذریعہ تخم کے کرتے ہیں ان نباتات میں حکمتِ خداوندی کا اثر اول الذکر سے بہت زیادہ ظاہر ہوتا ہے یہ تمام نباتات مرتبہ اولیٰ میں ہیں۔

نفس کا یہ اثر دیگر نباتات میں اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ ان میں ایسے درخت پائے جاتے ہیں جن میں تنہا اور پتے اور پھل ہوتے ہیں ان پھلوں کے ذریعہ سے ان کی حفاظت نوع ہوتی ہے۔ ان درختوں کے واسطے باغبان کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کو لگاتا اور پرورش کرتا ہے اور حفاظت رکھتا ہے۔ تب کمیں وہ بار آور اور سرسبز ہوتے ہیں۔ نباتات میں یہ مرتبہ اوسط ہے۔

لیکن اس مرتبہ وسطیٰ میں بھی مختلف اقسام و مراتب ہیں۔ مثلاً بعض ایسے ہیں جو مرتبہ اولیٰ سے زیادہ قریب ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں جنگلوں اور جزیروں میں یا بن میں پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ ان میں تخم بھی ہوتا ہے اور دیگر صفات بھی ہر تے ہیں جن کے سبب وہ اپنی نوع میں ممتاز ہیں لیکن ان کو نصب کرنے اور باقاعدہ

خدمت و پرورش کرنے کی حاجت نہیں۔

اس صنف سے اشرف و بہتر اور درخت ہیں جن میں نفس کا شریف اثر بہ نسبت دیگر اصناف کے زیادہ پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ زیتون، انار، انجیر، سیب وغیرہ کہ ان کی پیدائش اور بقایاے نوع کے لئے تخم کی ضرورت ہے اور نشوونما کے واسطے عمدہ زمین، شیرین پانی، اچھی ہوا ضروری ہے۔ تب کہیں ان شریف پودوں کا اعتدال مزاج قائم رہ سکتا ہے۔ اب یہی اثر تدبیری ترقی کر کے خرما کے درخت میں بغایت شرف ظہور کرتا ہے اور نبات کو مرتبہ اعلیٰ پر پہنچاتا ہے کہ اگر اس مرتبہ سے زرا بھی بڑھے تو حد نباتی سے نکل جائے اور صورت حیوان اختیار کر لے۔ خرما کے درخت میں نفس کا اثر اس درجہ قوی اور زیادہ ہوتا ہے کہ حیوان سے مشابہت کثیرہ و نسبت قویہ پیدا ہو جاتی ہے ایک تو مثل حیوانات کے اس میں نر اور مادہ ہوتے ہیں۔ دوسرے بارور ہونے کے لئے نر کو مادہ سے ملنا ضروری ہے۔ اس ملانے کے فعل کو تلقیح کہتے ہیں جو حیوانات کے جماع کے مثل ہے۔

تیسرے خرما کے درخت میں علاوہ جڑ اور رگوں کے ایک چیز مثل دماغ حیوانات کے ہوتی ہے جس کو اردو میں کھجور کا گودا کہتے ہیں۔ یہ اس کے لئے ایسی ضروری ہے کہ اگر اس کو کوئی آفت لاحق ہو تو درخت خرما تلف ہو جائے۔ بخلاف دیگر اشجار کے کہ ان کا صرف ایک ہی مبداء ہوتا ہے یعنی جڑ جو زمین میں قائم رہتی ہے جب تک جڑ رہیگی درخت بھی رہیگا ورنہ فنا ہو جائے گا۔ مگر درخت خرما کے لئے دو مبداء ہیں ایک جڑ اور ایک جوار (کھجور کا سفید گودا) جو اس کے تنے سے نکلتا ہے۔

چوتھی مشابہت یہ ہے کہ خرما کا تخم جس کو عربی میں طلع اور اردو میں کھجور کا پھول کہتے ہیں بومیں حیوان کی منی کے مشابہ ہوتا ہے اور اسی سے تلقیح کی جاتی ہے۔

علاوہ انہیں نخل میں بہت سی مشابہتیں حیوانات کی پائی جاتی ہیں جن کا حصہ و شمار کتابوں میں موجود ہے۔ لیکن یہاں اُن کے تذکرہ کا بوجہ اختصار موقع نہیں ہے۔

ان ہی وجوہ کو مد نظر رکھ کر خیاب سرور عالم صلعم نے کس لطیف پیرایہ میں فرمایا ہے
آکرم و اعظم الخلدہ فارہا خلقت من بقیۃ لہینۃ ادم یعنی تم اپنی چھوٹی کھجور کی تنظیم و
تکرم کرو اس لئے کہ وہ آدم کی بچی ہوئی مٹی سے پیدا کی گئی ہے۔

یہ ظاہر ہو چکا کہ نبات کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرہ نباتات سے ترقی کر کے اُنہی حیوانات
میں پہنچ جائے اور نبات کا آخری مرتبہ اگرچہ اشرف مراتب نبات ہے۔ لیکن حیوان کے
مراتب میں سب سے کمزور ابتدائی مرتبہ ہے جسم جب اپنے تمام مراتب نبات سے بلکہ مرتبہ انیر
نبات سے بھی ترقی کرتا ہے تو اُس کی یہ صورت ہوتی ہے کہ زمین سے علیحدہ ہو جاتا ہے
اور اُس جسم کو نبات کی مثل اپنے بقا و قیام کے لئے جڑوں کی زمین میں قائم و ثابت رہنے کی
ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اُس کو حرکت اختیار یہ حاصل ہو جاتی ہے یہ حیوانیت کا اولین و
کمترین مرتبہ ہے مگر نبات کے اعلیٰ و آخری مرتبہ سے افضل ہے۔ لیکن یہ مرتبہ ضعیف ہے
اس لئے کہ ایک حس کا ضعیف سا اثر اس میں ظاہر ہوتا ہے یعنی صرف حس لمس جسے
حس عام کہتے ہیں اس مرتبہ میں پائی جاتی ہے۔

اس مرتبہ حیوانیت کی مثال صدف (سیپی) اور دیگر جانور ان صد فی میں جو کہ نرول
اور دریاؤں کے کناروں پر ہوتے ہیں۔ ان جانوروں کا حیوان یا صاحب حس لمس ہونا
اس وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انھیں کوئی آہستہ سے اور جلدی سے اٹھائے تو وہ
اپنی جگہ سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور اٹھ اُٹھتے ہیں اور اگر دیر میں پکڑ کے اٹھانا چاہو تو
اپنی جگہ کو پکڑ لیتے ہیں اور چپٹ جاتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اپنے حس لمس سے معلوم کر لیتے
ہیں کہ ہمیں کوئی پکڑ رہا ہے اور ہماری جگہ سے علیحدہ کرنا چاہتا ہے لہذا وہ جگہ پکڑ لیتے
ہیں اور چپٹنے کے سبب اُن کا اٹھانا اور وہاں سے جدا کرنا مشکل ہوتا ہے۔ چونکہ اُن میں

مشابہت بناتی بہت ہے اور افاق نبات سے زیادہ قریب ہیں اس لئے نقل مکان کے وقت زمین سے جدا ہوتے ہی ضعیف ہو جاتے ہیں اور تھوڑی سی حیات برائے نام اُن میں رہ جاتی ہے۔ پھر اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے تو وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ نقل و حرکت بھی ہو اور قوت حس بھی قوی ہو جیسے کیڑے مکوڑے اور پروانے اور بہت سے رینگنے والے جانور۔

اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفس ناطقہ کا اثر زیادہ ہوتا ہے تو ایسا حیوان پیدا ہوتا ہے جس کے چار حواس ہوں جیسے غلہ (ایک قسم کا اندھا چوہا) جس میں سوا حس بصر کے اور چاروں حواس ہوتے ہیں یا بعض اور جانور جن میں کوئی حاسہ ہوتا ہے اور کوئی نہیں۔ حیوان اس درجہ سے ترقی کر کے ایک اور درجہ پر پہنچتا ہے کہ اُس میں حس بصر ہوتی ہے مگر ضعیف جیسے نمل (چونٹی) اور نخل (شہد کی مکھی) اور دیگر حیوانات جن کی آنکھیں پوت کے مشابہ ہوتی ہیں اور اُن میں بلکلیں اور میوٹے جو اُن کی آنکھوں کے ڈھیلوں کو ڈھک سکیں نہیں ہوتے اس کے بعد جب نفس کا اثر قوی ہوتا ہے تو حیوان کامل بن جاتا ہے جس کے حواس خمسہ درست ہوں باوجودیکہ حواس خمسہ بھی حیوان کے مختلف مراتب کے ہیں بعض غبی ہوتے ہیں جن کے حواس اچھی طرح کام نہیں دیتے اور بعض کے حواس لطیف و ذکی ہوتے ہیں کہ جن طرح اُن کو تعلیم و تادیب کرو دیے ہی سیکھ جاتے ہیں اور امر و نہی کو قبول کرتے ہیں اور ادراک و تمیز کی استعداد رکھتے ہیں۔ جیسے بہائم میں گھوڑا اور طیور میں باز۔

اس حالت سے ترقی کر کے حیوانیت کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچتا ہے جو مرتبہ انسانی کے قریب تر ہے اور اگرچہ یہ مرتبہ بہائم میں عام مراتب سے اشرف و افضل ہے لیکن مرتبہ انسانی سے کمتر اور ادنیٰ و ذلیل ترین ہے جیسے بندر اور شل اس کے دیگر حیوانات کہ صورت میں بالکل انسان سے مشابہ ہوتے ہیں اور اُن میں اور انسان میں بہت تھوڑا

فرق ہے کہ اگر اُس مرتبہ سے زرا تجاوز و ترقی کریں تو مرتبہ انسانیت میں آجائیں اب حیوان میں نفس کا اثر زیادہ قوی ہوا۔ فہم و تمیز بھی آئی اور زرا زرا اسی بانوں کو اچھی طرح سمجھ لگا۔ قد بھی رہت ہو گیا یعنی انسان بن گیا کہ تمام حیوانات کا قد جھکا ہوا ہو اور چار ہاتھ پاؤں پر کھڑے ہوتے ہیں مگر انسان صرف دو پاؤں پر سیدھا کھڑا ہوتا ہے، اچھی بانوں کی ہدایت پانے لگا۔ تادیب و تعلیم کو سمجھ کے ساتھ حاصل کرنے لگا اور اُس میں ایک نوع کی استعداد آگئی۔ یہ مرتبہ اگرچہ جملہ مراتب بہائم سے اعلیٰ ہے مگر مراتب انسانیت میں سب سے ادنیٰ و اخس خمیں ہے۔ انسان کامل کی طرف نسبت کر کے ملاحظہ کریں تو ادنیٰ ترین مراتب ہے اور یہ مرتبہ اگرچہ مراتب انسانی سے ہے لیکن زمرہ بہائم میں شمار کرنے کے قابل ہے۔ ایسے انسان اقصائے شمال و جنوب اور اُس کے نواح وغیرہ میں بستے ہیں جیسے زنگی جو زنگستان کے آخری حصے میں رہتے ہیں اور مثل اُن کے دیگر بہائم صفت انسان جو بعض جزائر میں پائے جاتے ہیں۔

ان وحشتوں میں اور بہائم کے مرتبہ آخرہ مذکور میں زیادہ فرق نہیں کیونکہ یہ لوگ بھی اپنے منافع کو پورے طور پر تمیز نہیں کر سکتے۔ نہ اُن میں قبول علم و حکمت کی قابلیت و استعداد ہے اس لئے اپنے ہمسایہ قوموں سے جو مہذب و تعلیم یافتہ ہوں وہ کسب فیض و تعلیم کر سکتے اور مہذب و تعلیم یافتہ نہ ہونے کے سبب پست حالت میں رہتے ہیں اس لئے تعلیم یافتہ و قوی اقوام اُن سے مثل بہائم کے غلامی کی خدمت لیتے ہیں اور فی الحقیقت خدمت نگاری و غلامی کے سوا اور کسی قسم کی ترقی کی اُن میں صلاحیت ہی نہیں۔

اس مرتبہ انسانی کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرنا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ اقلیم ثالث و رابع و خامس کے آدمیوں کو تم دیکھتے ہو کہ کیسے کیسے کامل العقل ذہین و فہیم طلوع ہوتے ہیں ہر قسم کی صنعت و حرفت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں اور مختلف علوم و تحقیق و فنون لطیفہ میں کس قدر عمیق نظر اور وسیع دستگاہ ان کو حاصل ہوتی ہے

پھر یہ اثر اشرف و اعلیٰ اس سے بھی ترقی کرتا ہے اور ایسے اکمل و علم انسان پائے جاتے ہیں جو اپنی فکر سلیم و رائے مستقیم کے سبب مشہور زماں و گمانہ دوراں ہوتے ہیں۔ ایسے سیلحہ الادراک و قوی الحدس ہوتے ہیں کہ حالات آئندہ و اخبار مستقبلہ پر اطلاع پاتے ہیں روشن ضمیری اس قدر بڑھی ہوتی ہے کہ غیب کی باتیں گویا ایک بایک پردہ کے نیچے سے دیکھ رہے ہیں۔

جب انسان اس مرتبہ شرف تک پہنچ جاتا ہے تو افاق ملائکہ کے متصل و قریب ہو جاتا ہے ملائکہ سے ہماری مادودہ وجود ہے جو وجود انسانی سے اعلیٰ ہے۔ ایسی حالت میں مرتبہ انسان اور مرتبہ علیین میں بعض درجات باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ انسان ترقی یافتہ جلد حاصل کر لیتا ہے۔

فصل آئندہ میں ہم تفصیل کے ساتھ عالم صغیر (انسان) کی قوتوں کا اور ان کے باہمی اتصال کا حال بیان کریں گے اور یہ بھی بتا دیں گے کہ انسان کے حواس و قویٰ اپنے سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتے کرتے کس طرح درجہ ملکی کے قریب پہنچ جاتے ہیں اور ملائکہ سے استفاضہ و استلاد کرتے رہتے ہیں۔

آئندہ بیان سے ناظرین والا تمکین کو افاق انسانیت کی انتہا اور اس کے عایت شرف و علو مرتبہ کا اندازہ ہوگا اور معلوم ہوگا کہ روح کا اتصال (جس کو قرآن مجید روح قدس فرمایا گیا ہے) کس طور پر واقع ہوا ہے۔ نیز ہمارے آئندہ بیان سے تمام موجودات کے مراتب مختلفہ ناظرین کے ذہن نشین ہونگے اور ہم بتائیں گے کہ درجہ رست و نبوت کس درجہ اشرف و افضل ہے۔ انتہا را شد تعالیٰ۔

فصل دوم

(اس فصل میں یہ میاں ہے کہ اسان عالم صغیر ہے اور اُس کی قوتیں ایک دوسرے اتصال رکھتی ہیں)

ہم کو یہ ثابت کرنا ہے کہ عالم کبیر یعنی اس عالم میں جس قدر اشیا پائی جاتی ہیں مثلاً عناصر اربعہ اور ویرانی اور آبادیاں اور بحر و بر اور دشت و جبل اور جمادات و نباتات و حیوانات غرض تمام چیزیں انسان میں بھی پائی جاتی ہیں گویا کہ انسان ایک چھوٹا سا عالم ہے اور ان تمام اشیا عالم سے مرکب ہے۔ بعض اشیا اُس میں ظاہری طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض مخفی ہیں بیاں اس دعوے کے متعلق ہم مختصر بیان کریں گے جس سے ناظرین اس باب فہم و یقین بالا جمال اس مسئلہ کو ذہن نشین کر لیں تاکہ فصول آئندہ میں جو امرِ نوت کابیاں ہم کرنا چاہتے ہیں وہ سمجھ میں آسکے ورنہ یہ تمام مضامین ایسے دقیق و وسیع ہیں کہ ہر ایک فصل کے مضمون کے لئے ایک ایک کتاب درکار ہے۔ لیکن اس کتاب میں تشریح کی گنجائش نہیں لہذا بالا اختصار بیان کیا جانا ہے۔

انسان چونکہ مرکب ہے اس لئے یہ ممکن نہیں کہ عناصر بسیط بجاالت بساطت و انفراد میں پائے جائیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بساطت فوراً انسان کو تحلیل کر کے معدوم کر دے مثلاً جزر ماری اگر بدن انسان میں بجاالت بساطت آتا تو دوسرے اجزاء کو جو بدن میں موجود تھے جلا دیتا اور تحلیل ہو کر وہ سب اجزاء اپنے اپنے مرکز پر جا پھٹتے۔

اسے ہی باقی عناصر کو قیاس کرنا چاہیے کہ وہ بھی بسیط ہو کر مرکب بدن میں پائے جاتے تو یہی حال ہوتا۔ ہم نے آگ کو اس لئے مثال میں پیش کیا کہ اُس کا فعل ظاہر ہے۔ پس معلوم ہو کہ تمام عناصر مرکب ہو کر انسان میں پائے جاتے ہیں۔ اب اگر غور

کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بدن انسان میں بعض اشیاء ایسی ہیں جو حرارت و بیوست میں نار کی قائم مقام ہیں۔ بعض برودت و رطوبت میں پانی کے جگہ ہیں۔ بدن میں نار کی قائم مقام مرارہ (پتا) ہے جو جگر کے ساتھ لٹکا ہوا ہے کیونکہ وہ جاریا ہے اور مزاج کی جو خلط ہے یعنی صفرا اُس کا مقر و مقام یہی ہے اور حرارت و بیوست کا کا اثر تمام بدن کو اس سے ہی پہنچتا ہے۔ ارض کے قائم مقام طحال ہے کہ اُس کا مزاج بار دیا پس ہے اور وہ بھی اس مزاج کے خلط یعنی سودا کا مستقر ہے اور سارے بدن کو اُسی سے اس خلط کا حصہ حسب ضرورت تقسیم ہوتا ہے۔

ہوا کی جگہ خون ہے جو رگوں میں جاری رہتا ہے کیونکہ اُس کا مزاج حار و رطب ہے جو ہوا کا مزاج ہے۔ پانی کے بجائے بلغم ہے جس کا مزاج بار و رطب ہے۔ لیکن بلغم کی کوئی جگہ مقرر نہیں جیسے دیگر اخلاط کے لئے مقرر ہے اس لئے کہ بلغم اُس حصہ غذا کو کہتے ہیں جو پکے وقت کیا رہ جائے تو اُس میں بخلاف دیگر اخلاط کے دوبارہ طبع کی صلاحیت رہتی ہے۔ پس جس وقت وہ منہضم ہو جاتا ہے تو غذا کا کل بن جاتا ہے اور فسلہ باقی نہیں رہتا۔ لہذا اُس کے قیام مستقل کے لئے مثل دیگر اخلاط کے کوئی ظرف نہیں بنایا گیا۔

دوسرے اعتبار سے انسان کو عالم کبیر سے یوں تشبیہ دی جاسکتی ہے کہ قلب حرارت و بیوست کا معدن ہے لہذا وہ مثل آگ کے ہے اور خون معدن حرارت و رطوبت ہے اس لئے وہ مثل ہوا کے ہے اور دماغ معدن برودت و رطوبت ہے لہذا اس کا مزاج پانی کا سا ہے اور استخوانائے بدن معدن برودت و بیوست ہیں اس لئے وہ منہزلہ زمین کے ہیں۔

اور گویا یہ چاروں اعضا عناصر اربعہ کے اصول ہیں اور عناصر ان کے فروع ہیں۔ ایسے ہی من جملہ اور باتوں کے جو انسان (عالم صغیر) میں عالم کبیر (دنیا) کے

مشابہ پائی جاتی ہیں بعض یہ ہیں کہ جو رطوبات آنکھ اور منہ سے نکلتی رہتی ہیں بمنزلہ زمین کے چشموں اور نہروں کے ہیں اور بدن کے تجارات مثل ابر کے ہیں اور پسینہ مثل باران کے ہے۔ بدن کی بڑی بڑی رگیں مثل اُس وادی کے ہیں جس میں پانی بہتا رہتا ہے اور چھوٹی رگیں نہروں اور چھوٹے چشموں کی قائم مقام ہیں۔ بدن کے بال زمین کے نباتات کے مشابہ ہیں۔ اور جو جاندار بدن کے اوپر پیدا ہو جاتے ہیں جیسے جوں وغیرہ اُن کی مثال خشکی کے جانوروں کی سی ہے اور جو جاندار بدن کے اندر پیدا ہوتے ہیں اُن کی تشبیہ حیوانات بحر سے ہے۔ بدن کا اوپر کا نصف حصہ جس پر چہرہ وغیرہ اعضا ہیں مثل زمین کے آباد حصے کے ہے جس میں شہر و قصبات آباد ہیں اور نصف حصہ زیریں و پراووں اور جنگلوں کے مشابہ ہے۔ آنکھ اپنے نور اور شعاع کے اعتبار سے ستاروں کی مثل ہے اور طبقات چشم افلاک ہیں جن میں ستارے جڑے ہوئے ہیں۔ جسم کے عوارض کی تشبیہ بالکل عالم کے حوادث کی سی ہے مثلاً وینا میں ہوا میں چلتی ہیں زلزلے آتے ہیں۔ طوفان برپا ہوتے ہیں۔ ایسے ہی چھنیک کا آنا۔ زکام اور بخار کا ہونا بدن کی بیماریاں ہیں جو اُن حوادث کے مشابہ ہیں۔

نیز جیسا کہ عالم میں مختلف اشیاء کے مختلف حالات ہیں ایسے ہی بدن میں بعض اعضا بالذات وبالطبع حرکت کرتے رہتے ہیں اور کبھی سکون پزیر نہیں ہوتے بعض بذات خود ہا ساکن ہیں۔ بعض بالعرض یا کسی محرک کے حرکت دینے سے حرکت کرتے ہیں۔ جسم انسان کے بعض اعضا کو تعلق و خصوصیت خاصہ دوازدہ بروج و سببہ سیارہ سے ہے اور اُن اعضا کی طبیعت بروج و سیارات کے موافق بنائی گئی ہے اس مسئلہ کی تشریح علم نجوم میں پورے طور پر کی گئی ہے یہاں اُس کے بیان سے اندیشہ طوالت ہے۔ اب اس امر اہم کے متعلق ہم کو بیان کرنا ہے کہ عالم کبیر مستدیر (گول) پیدا کیا گیا ہے اور یہی شکل مدور تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے۔ لہذا عالم صغیر (انسان) کی

مشابہت عالم کبیر سے پوری نہیں ہوتی تاوقتیکہ یہ عالم صغیر بھی مستدیر نہ ہو۔
غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عالم صغیر لشکل مستدیر پیدا کیا گیا ہے۔ اس لئے
کہ مقصود تمام جسم انسان سے اس کا عضو اشرف و اعلیٰ یعنی سر ہے۔ اسی میں جملہ
حواس رہتے ہیں اور اسی کے ذریعہ سے تمام آثار انسانیت یعنی تمیز و فہم اور ذکر و فکر
وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں بلکہ نفس کی تمام قوتوں کا تعلق سر سے ہے اور اسی کو استدارت
جو افضل الاشکال ہے عطا فرمائی گئی ہے یہی سر تمام بدن انسان میں مقصود بالذات
ہے۔ لیکن اگر اس کو علیحدہ پیدا کیا جاتا اور دیگر اعضا بدن کے ساتھ متصل نہ ہوتا تو
مدت دراز تک باقی نہ رہ سکتا اور اپنی حیات معین تمام نہ کر سکتا اس لئے کہ انسان
نقل مکانی اور جود و جہد اور طلب حاجات و دفع اذیات کا محتاج ہے اور یہ سب
کام حرکت سے ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ مستدیر شے کی حرکت تدریج یعنی لڑھکنے سے
ہو سکتی ہے لہذا جب انسان اپنی ضرورتوں کے لئے حرکت کرتا اور ہوتا لشکل رس
مستدیر تو ہمہ وقت معرض آفات کثیرہ رہتا اور تھوڑے عرصہ میں فنا ہو جاتا اس لئے
اس کو دیگر اعضا کے ہمراہ پیدا کیا گیا۔ باوجود اس مصلحت کے سر کو ایک ایسی حرارت
کی ضرورت تھی جو اس کے مزاج کے اعتدال خاص کی حفاظت کرتی رہے اور نہایت
درجہ لطیف ہو۔ اس حرارت کے لئے یہ بھی ضرور تھا کہ سر کے وسط میں اس کا مقام ہو
تاکہ مثل مرکز کے کمرہ کے اطراف میں بالمساوات اس کا اثر پھیلتا رہے اور سارے
جسم کمرہ کی حفاظت کرتی رہے۔ مگر جو سردماغ بار در طب ہے۔ پس اگر اس حرارت
کا مقام وسط دماغ قرار دیا جاتا تو دماغ کی برودت و رطوبت اس کو فوراً بجھا دیتی اور
انسان فنا ہو جاتا۔ دوسرے وہ حرارت رطوبت دماغ سے ملتی تو نجارات کثیرہ پیدا کرتی
اور وہ نجار چونکہ ہوا کا راستہ نہ پاتے اس لئے پھر حرارت ہی کی طرف متوجہ ہوتے
اور اس کو فنا کر دیتے۔

مصلح مذکورہ اور دیگر فوائد کے باعث جن کی تفصیل طویل ہے ضروری ہوا کہ یہ حرارت دماغ سے بعید رہے لہذا اس کا مقام قلب تجویز ہوا۔ لیکن چونکہ قلب دماغ سے بعید ہے اس لئے ضروری تھا کہ مقام حرارت اور جوہر دماغ کے درمیان راستے بنائے جاتے جن سے حرارت دماغ تک پہنچ سکے۔ اس غرض سے وہ شریانات (قلب کی رگیں) پیدا کی گئیں جو قلب دماغ کے درمیان ہیں اور جن سے روح دماغ کو پہنچتی ہے اور چونکہ خزن قلب سے منزل دماغ تک راستہ دور ہے اس لئے ضرورت تھی کہ حرارت زیادہ پیدا نہ ہو تاکہ راستہ طے کرنے میں اس کو قوت و کفایت پہنچ سکے اور اس کی حفاظت مزاج کر کے اسی واسطے قلب میں زیادہ حرارت پیدا کی گئی۔

اب چونکہ قلب میں بہت زیادہ اور تیز حرارت ہے اس لئے اس سے بجارات دماغی نکلتے رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان بجارات کے نکلنے اور باہر کی ہوا جو مزاج کے موافق ہو کھینچنے کے لئے دھونکی کی ضرورت تھی جو ہمیشہ اپنا کام جاری رکھے اور بجارات موجودہ کو گھٹ کر زیادہ حرارت نہ پیدا کرنے دے۔ اس فائدے کے لئے اس قادر حکیم نے رید (پھیپڑا) پیدا کیا جس کا یہ کام ہے کہ اندر کی گرم ہوا اور بجارات کو باہر دفع کرتا رہتا ہے اور باہر سے جو ہوا جذب کرتا ہے اس کو اپنے مزاج سے چھان کر بحالت اعتدال و موافقت قلب کی طرف بھیجتا ہے اور باعث بقا و نبات ہوتا ہے (اسی لطیف مضمون کو حضرت شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ نے کس بلبل و لطیف یرایہ میں ادا فرمایا ہے مگر نفیس کہ فرد میرود مد حیات ست و چون برمی آید مفرج داتہ اب چونکہ دماغ کام کرتا رہتا ہے اس لئے جب حرارت سے اس کی طاقت کم اور تحلیل ہو جائے تو ضرورت تھی کہ اس کو کوئی غذا دی جائے جو تحلیل شدہ اجزا کا بدل ہو سکے اس مقصود کے لئے بدن انسان میں تمام آلات غذا معدہ و کمر و غبرہ بنائے گئے تھے تاکہ پانچ اور میر بھی اسی ضرورت سے بنائے گئے کہ انسان کو طلب خواہشات

دفع مضرات و کمزریات کے واسطے ان اعضا و آلات کی ضرورت ہے۔
 علاوہ ان مصلحتوں کے جو ہم نے بیان کیں اور سیکڑوں فوائد و مصالح ہیں اور
 ایسی کتابوں میں بالتصريح مذکور ہیں جو اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔
 بہر حال تمام مصالح ظاہری و باطنی و منفعت خفی و جلی سے جناب باری عز و جل کی
 قدرت بالغہ و حکمت کاملہ معلوم ہوتی ہے۔ فقہار اللہ احسن الخالقین۔
 اس بیان سے پورے طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ انسان عالم صغیر ہے اور ساتھ ہی
 یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ اُس کی قوتیں اسی طرح باہم اتصال رکھتی ہیں جیسے عالم کبیر میں اتصال
 ہے اور یہ بھی کہ جیسے عالم کبیر میں ادنیٰ مرتبہ سے اعلیٰ تک ترقی ہوتی ہے ایسے ہی
 انسان کی قوتیں بھی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی رہتی ہیں۔
 انسان کی قوتوں کا بیان کرنا ہمارا مقصود اصلی تھا مگر ان مضامین کے تحریر کے
 بغیر اور مطالب پیش نہیں کئے جاسکتے تھے اس مجبوری کو یہ باتیں اول بیاں کی گئیں
 فصل آئندہ میں ان کا بیان آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل سوم

اس فصل میں یہ بیاں ہے کہ جو کس حصہ ایک قوت مشترک کی طرف ارتقاء
 کرتے ہیں اور بتویں اردی اس سے اعلیٰ کی طرف بھی ترقی پاتے ہیں۔
 سابقاً بیان کیا گیا ہے کہ ایک قوت جس مشترک ہے جو جو اس حصہ کے درجات و
 معلومات کو جمع کرتی اور ترکیب دیتی ہے اور اگر یہ قوت نہوتی تو جب معلومات سامنے
 سے غائب و زائل ہو جاتے تو جو اس کے معلومات کا کوئی محافظ و ملت نہوتا۔ اب ہم
 بہ بیان کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ کا اتصال جسم سے کس طور پر ہوتا ہے کہ جسم نفس
 ایک دوسرے کا اتر قبول کرنے کے قابل ہو جائیں۔

چونکہ جسم بمقابلہ نفس کے انتہائی مرتبہ غلظت و تکرر میں ہے اس سے نفس جب اسفل کی جانب حرکت کرتا اور جسم سے متصل ہونا چاہتا ہے تو اتصال باہمی سے مجبور ہوتا ہے کیونکہ تا وقتیکہ جسم مرکب پند و سائلط کے ذریعہ بعد امکان لطافت نہ حاصل کرے نفس اپنی لطافت و نفاست تمامہ کے سبب اس سے نہیں مل سکتا۔ ایسے ہی نفس سفلی کی جانب حرکت کرتا اور بعد امکان اپنی قوتوں کو جسم کی طرف متوجہ کرتا ہے تب جسم سے اتصال و تعلق حاصل کر سکتا ہے۔ الحاصل نفس و جسم دونوں ایک دوسرے کی طرف جھکتے ہیں اور نفس ہی لطافت کو کم کرنا اور جسم اپنی کدورت کو دفع کرتا ہے تب کہیں اتصال باہمی ہوتا ہے اس دقیق مسئلہ کو مثال سے سمجھنا چاہیے۔ غذا جب بیٹھ بن سیتی ہے تو اول معدہ اس کو بذریعہ منہ سے لطیف بناتا ہے۔ پھر جگر میں بھیجتا ہے اور زیادہ لطافت پیدا کر کے خون بناتا ہے اور قلب میں بھیجتا ہے۔ قلب اس رفیق خون کو اپنی حرارت سے اور زیادہ لطیف کر دیتا ہے اور بار ایک رگوں کے ذریعہ سے جس کا نام سترائین ہے اور جو اندر سے خالی ہوتی ہیں دماغ کی طرف بھیجتا ہے وہ رفیق و لطیف خون ان رگوں میں اس طرح بہتا اور دوڑتا ہے جیسے نالیوں میں پانی۔ یعنی ان رگوں میں کچھ جگہ خالی بھی رہتی ہے کہ اگر کبھی خون بھر جائے تو گھٹ کے نہ رہ جائے۔

یہ خون مثل قلب کے خارج ہوتا ہے اس لئے سترائیات دماغ کی اس فصا میں جو خون کے علاوہ باقی ہے اس خون سے بخارات لطیف پیدا ہوتے اور دماغ کی طرف چڑھتے ہیں وہ بخارات جتنا اوپر کو چڑھتے جاتے ہیں لطیف ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ دماغ میں پہنچ کر بال برابر بار ایک رگوں کے ذریعہ دماغ کے حصوں میں پھیلے ہیں اور ان بخارات کی حرارت دماغ کی سردت سے مل کر ایک خاص اعتدال حاصل کرتی ہے۔

اس معتدل سے کو روح طبعی کہتے ہیں۔

اس روح کی نفاست و لطافت کی مناسبت سے نفس کی قوتوں کا فیضان آتا

روح پر ہوتا ہے یعنی جس قدر صاف روح دماغ میں پیدا ہوگی اسی قدر اس میں نفس کے آثار (حس و فہم وغیرہ) قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی۔

اب دماغ سے اعصاب تمام بدن میں پھیلتے ہیں اور اس کے ذریعے ت حس و حرکت ارادی ہوتی ہے۔ یہی حس و حرکت ارادی حیوان کی خصوصیت ہے جو اس کو نبات سے ممیز کرتی ہے۔

اعصاب دماغ میں سے ایک جو فذراعصب آنکھ میں آتا ہے جسے تل بکے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ روح نہایت صاف و لطیف ہو کر آتی ہے اور اس کے ذریعے سے بینائی حاصل ہوتی ہے۔

ایسے ہی ایک عصب کان کی طرف گنا ہے جس سے سماعت کا کام لیا جاتا ہے۔ علی ہذا القیاس۔ باقی حواس۔

جب ہر ایک حاسہ میں محسوسات کا اثر حاصل ہوتا ہے تو یہ اثر حس مشترک کی طرف جاتا ہے اور وہ تمام حواس کے مدركات کو ادراک و احساس کرتی ہے حس مشترک نفس کی ایک قوت ہے جو جسم کے اس لطیف حوہر یعنی روح کے انتہائے مرتبہ میں ہے اور یہ تمام آثار قبول کرتی ہے۔

اور جیسے ہر ایک حاسہ اپنے نوع خاص کے محسوسات کا ادراک کرتا اور ان کا اثر قبول کر کے اس نوع کے اشخاص میں تمیز کرتا ہے۔ ایسے ہی حس جامع و مشترک تھا تمام حواس کے جملہ آثار قبول کرتی اور ان میں امتیاز کرتی ہے لیکن ان دونوں کے ملقبہ ادراک میں فرق ہے کہ حواس خمسہ خریات محسوسہ کے آثار و صورت آہستہ آہستہ بکے بعد دیگرے قبول کرتے ہیں۔ لیکن حس مشترک حواس کے تمام صورت کو دفعۃً واحدۃً قبول و ادراک کرتی ہے اور ان صورتوں سے متاثر بھی نہیں ہوتی اس لئے کہ حقیق مشترک خود صورت ہے اور صورت دوسری صورت کو علی طریق الماثر قبول نہیں کرتی

بلکہ کسی اور طریقے سے جو اس طریقہ تاثر سے اعلیٰ و اشرف ہے اور اسی طرح تمام
مخصوصات کو بالجماعت وقت اور تجربہ و انقسام کے ادراک کرتی ہے۔

اور حسیا کہ کسی جسم پر چند تصویریں ایک جگہ کھینچی جائیں تو ایک دوسرے کے
اوپر جڑھ جاتی اور مختلف و متضاد ہو جاتی ہیں اس طرح حس مشترک میں اختلاط و
کینہہ ہیں ہوتا بلکہ ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ اس کے نزدیک متمیز و ممتاز رہتی ہیں
اس قوت سے باوق ایک قوت اور ہے جس کا نام قوت تخیل ہے اس کی جگہ
مقام حصہ دماغ ہے لیکن بعض لوگ جس مشترک اور تخیل کو ایک قوت سمجھتے ہیں۔

اس کے بعد قوت حافظہ ہے جو مثل خزانہ کے ہے کہ تمام صورتیں اس میں
محفوظ رہتے ہیں اور باوجودیکہ ادراک کئے ہوئے عرصہ دراز گزر جاتا ہے لیکن جب
ضرورت پڑتی ہے قوت حافظہ اپنے خزانہ سے صورت مدرکہ کو نکال کر سامنے لا کر
پہن کر دیتا ہے۔ اس کے رہنے کی جگہ دماغ کا آخری حصہ ہے۔ ان سب اعلیٰ و
افضل نفس کی ایک اور قوت ہے جس کا نام فکر ہے یہی قوت ہے جس کے ذریعہ سے
عقل مجرد کی بابت حرکت کی جاتی ہے یہ قوت فکر یہ انسان کے ساتھ مختص ہے اور
دیگر حیوانات میں سے کسی میں نہیں باقی جاتی اس قوت کا ظہور دماغ کے بطن اوسط
میں ہوتا ہے

قوت متمیزہ و حافظہ حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں اور وہ حصص جس میں ان
قوتوں کی جگہ ہے ان کے دماغ میں ہوتے ہیں۔ لیکن بطن اوسط ان کے دماغ میں
نہیں ہوتا۔ اس لئے حیوانات رویت و فکر سے محروم ہیں۔ اس قوت کا نام انسانیت
ہے۔ یہ قوت جس قدر زیادہ اور صحیح و سلیم ہوتی ہے اسی قدر انسان بہتر ہے
متمیز حیوانات اور جس انسان میں یہ قوت زیادہ حرکت کرتی ہے اور عقل کا فیض
اثر قبول کرتی ہے اسی قدر اس میں انسانیت کی مقدار زیادہ ہوتی ہے پس

جو انسان اپنے مدركات جو اس میں اس قوت سے بزرگوار لیا رہتا ہے اور ہمیشہ ہر محسوس و مدرك کے اسباب و مبادی اولین پر غور کرتا رہتا ہے اور عقل کی جانب تجسس اسباب میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ تو عقل اُس کو حقائق مدركات عطا فرماتی ہے اور انسان میں صورت انسانیت کمال پریر ہوتی ہے اور اُس کا انس شبا کی حقیقت کو تصور کرنے لگتا ہے اور چونکہ یہ حقائق ابدی الوجود میں کون و فساد اور مدت و زمان کا فانی ہاتھ اُن تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ وہ بسیط ہیں لہذا صاحب فکر و رویت انسان انھیں حقیقتوں کے اور اُنک تفتیش میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اور اُس کے تمام مسمعی و مقاصد کامرکز حقائق اشتباہی ہو جاتے ہیں۔ نیز چونکہ یہ اشتباہ زمانہ سے تعلق نہیں رکھتے اس لئے اُن میں ماضی و مستقبل بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ حقیقت کی کیفیت و وجود ہر زمانہ میں یکساں ہے اس مرتبہ شریف میں بھی انسان ترقی کرنا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہاں سے تجاوز کرے تو وحدانیت سے ترقی کر کے فرشتہ کا مرتبہ حاصل کر لے جو انسانیت سے زیادہ مجرد و منور ہے اس موقع پر مناسب ہے کہ اس مرتبہ کی تفصیل بیان کی جائے جیسا کہ دیگر مراتب کو بیان کیا گیا اور یہیں وحی کی کیفیت اور اُس کا انسان سے تعلق بیان کرنا مناسب ہے۔

فصل ہفتم

(کیفیت وحی کے بیان میں)

جس شخص نے گزشتہ فصول کے بیانات کو غور سے پڑھا اور سمجھا ہو گا اُس نے معلوم کر لیا ہو گا کہ جو مرتبہ و مقام ہم نے سب سے آخر میں بیان کیا ہے وہ ایمان شرف انسان و غایت کمال نبی آرم ہے۔

انسان جب اس مرتبہ پر پہنچتا ہے تو اس کے اوپر دو حالتوں میں سے کوئی ایک طاری ہوتی ہے۔ یا تو وہ اس مرتبہ میں ہمیشہ ترقی طبعی کرتا رہتا ہے یعنی مدت العمر احوال موجودات میں غور و خوض رکھتا ہے تاکہ ان کی حقیقتوں پر بقدر طاقت بشری مطلع ہو۔ اور اس دوام فکر سے اس کی نظر و فکر اس قدر قوی اور تیز ہو جاتی ہے کہ امور الہیہ و اسرار روحانیہ اس کے نفس پر مثل بیدیہات کے ظاہر ہونے لگتے ہیں اور یہ ظہور اس بلند فکر و عالی فکر کے لئے ایسا ہوتا ہے کہ اس میں نیاس برہانی کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اس واسطے کہ برہان میں تدریجی ترقی اسفل سے اعلیٰ کی طرف کرنی پڑتی ہے اور یہاں اس کی عقل منور میں ایسی نورانیت و صفا آجاتی ہے کہ سب کچھ ظاہر ہونے لگتا ہے۔

اور یہ حالت پیدا ہو جاتی ہے کہ امور الہیہ بغیر اس کے کہ ان کی طرف ارتقاء کیا جائے حاصل ہونے لگتے ہیں اس طرح پر کہ خود وہ امور مجردہ بوجہ اتصال باہمی اس عالی منزلت روشن ضمیر کی جانب انحطاط و تنزل کرتے ہیں۔

حالت ثانیہ کو تفصیل سے یوں سمجھنا چاہیے کہ انسان کی ترقی اسی طور پر ہوا کرتی ہے کہ قوت حس سے قوت تخیل کی طرف بڑھتا ہے اور قوت تخیل سے قوت فکر کی طرف ترقی کرتا ہے اور قوت فکر سے قوت عقل کی طرف توجہ کرتا ہے تب ان حقائق امور کا ادراک کرتا ہے جو عقل میں ہوتے ہیں۔ یہ تدریج و ترقی اس لیے ہوتی ہے کہ تمام قویٰ بالاتصال روحانی متصل ہیں جیسا کہ ہم گزشتہ مصولہ میں بالتفصیل بیان کر چکے ہیں۔ لیکن یہ صورت ترقی و تصاعد بعض احوال میں منکسر ہو جاتی ہے یعنی چونکہ قویٰ بوجہ اتصال نہایت قوی التأثير و قوی التاثر ہوئے میں اس لئے بعض انسان کی قوتوں کا مبذولان علی سبیل الانحطاط ہونے لگتا ہے۔ پس اگر حالت میں عقل قوت فکر یہ میں اثر کرتی ہے اور قوت فکر یہ قوت متیلہ میں اور قوت متیلہ

جس میں۔ اس وقت انسان امور معقولہ کے حقائق اور اسباب و مبادی کو اس طرح دیکھنے لگتا ہے کہ گویا اس دنیا میں غایب عن الذہن معائنہ فرما رہا ہے اور گویا اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے جیسے سونے والا سوتے میں مسئلہ محسوسات قوت متخیلہ میں دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ خارج میں دیکھ رہا ہوں اسی طرح یہ عملی مرتبت انسان معقولات کو ملاحظہ فرماتا ہے اور اکثر اُس کے مدراکات صحیح ہوتے ہیں جن میں سے بعض میں آئندہ کے لئے کوئی خوش خبری ہوتی ہے اور بعض میں خوف و خطر اور کبھی امور معقولہ کو بعینہ ملاحظہ کرتا ہے کہ اُس میں تاویل کی حسیاج نہیں ہوتی اور کبھی بطور مدراک فرماتا ہے کہ تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس افتراق احوال کے لئے کبھی ایسا ہوتا ہے اور کبھی دیا (اسباب مختلف ہیں جن کے بیان کی ہماری اس کتاب میں گنجائش نہیں۔)

اس قوی الادراک و بیدار دل انسان پر جب قوت عقل غالب ہو جاتی ہے تو محسوسات گویا کہ اُس سے غائب و علیحدہ ہو جاتے ہیں اور وہ قوت متخیلہ میں ایسا مشاہدہ کرتا ہے کہ گویا محسوسات کی طرف انحراف و انحطاط فرما رہا ہے۔ ایسی حالت میں صاحبِ وحی جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں اُس میں اُن کو مطلق شک و شبہ نہیں ہوتا اور وہ مدراکات نہایت صحیح اور قابلِ وثوق ہوتے ہیں اور چونکہ ایسے امور معقولہ کا جو عکس محسوسات ہوں ماضی و مستقبل واحد ہوتا ہے لہذا وہ ابک ہی وقت میں ساتھ ساتھ حاضر و ظاہر ہوتے ہیں یعنی جیسے وہ امور ماضی کا مشاہدہ کرتے ہیں ایسے ہی مستقبل کا۔ اور جب اہل دنیا کو ماضی و مستقبل کی خبر دے دی ہے تو صحیح ثابت ہوتی ہے۔

اور جب وہ حضرات علمائے حقائق شناس سے اپنے مدراکات کا مقابلہ فرماتے ہیں تو دونوں کے انکشافات موافق ہوتے ہیں اس لئے کہ مبادی و

اسباب واحد ہیں تو نتائج بھی واحد ہونے ضروری ہیں۔ یعنی اگرچہ طریقہ انکشاف و ادراک میں فرق ہے لیکن اسباب و علل ادراک ایک ہیں پھر نتائج و عواقب کیوں واحد نہ ہوں۔ پس جب وہ اپنے حقائقِ مدرکہ و مسائلِ ملئمہ کا بیان ان حکما و فلاسفہ سے کرتے ہیں جنہوں نے وہ حقائق اپنی تدریجی ترقیات و قوت ادراک سے حاصل کئے ہیں تو دونوں کی رائے متفق ہو جاتی ہیں اور دونوں (بنی و فیلسوف) ایک دوسرے کی تصدیق فرماتے ہیں۔ بلکہ تمام مخلوق سے پہلے فلسفی و حکیم ہی انبیا کی تصدیق کرتے ہیں کیوں کہ دونوں ان حقائقِ امور کے ادراک و صداقت میں متفق ہوتے ہیں اس واسطے کہ ان دونوں میں فرق تو صرف یہی ہے کہ فیلسوف نے اسفل سے اعلیٰ کی جانب ترقی کر کے مشاہدہ کیا ہے اور بنی و پیغمبر نے اعلیٰ سے اسفل کی طرف انخطاط فرما کر ملاحظہ حقائق فرمایا ہے۔ جیسا کہ سطح اعلیٰ سے سطح اسفل تک مسافت ایک ہوتی ہے لیکن بہ نسبت اُس شخص کے جو نیچے ہے اُس مسافت کو صعود کہتے ہیں اور بہ نسبت اُس شخص کے جو اوپر ہے ہبوط کہا جاتا ہے ایسے ہی ان حقائق و مشاہدات کا حال ہے کہ فلاسفہ عظام ترقی فرماتے ہیں اور انبیا علیہم السلام انخطاط فرما کر ادراک کرتے ہیں مگر حقائق واحد حاصل ہوتے ہیں۔

البتہ اس قدر فرق ہوتا ہے کہ بوجہ ادراک قوتِ متخیلہ وہ حقیقتیں اور ماہیتیں جہاں و ہیولانی رنگت میں رنگی جاتی ہیں اس لئے کہ جس طرح عقل کی طرف امور ہیولانیہ صعود کرتے ہیں تو اپنی اصلی صورتوں کو چھوڑ دیتے ہیں ایسے ہی امور عقلیہ قوتِ متخیلہ کی طرف ہبوط کرتے ہیں تو صورتِ ہیولانیہ جو ان کے مناسب حال ہوں اختیار کر لیتے ہیں۔

پس جب بنی برحق ان امور عقلیہ کا ملاحظہ و مشاہدہ فرماتے ہیں تو ان کا نفس منظرانہ کا اعتراف کرتا اور ان کی صحت کو بلا ریب یقین فرماتا ہے اس لئے کہ یہی

وہ حقیقت میں جن کو ان تدریجی حرکت اور فکر و رویت کے ساتھ ادراک کرتا تو اُن کی صحت پر مطلق شبہ نہ کرتا ایسے ہی فکر و رویت نے انحطاط کر کے ان کو مشاہدہ کیا ہے تو بھی جائے شک و شبہ نہیں ہے۔

یہ بہت مرتبہ وسیع ہے اور حضرات انبیاء علیہم السلام کے مذہب و منازل اس میں مختلف ہوتے ہیں۔

بعض مرتبہ اُن حضرات کو امور و حقائق موجودہ بالکل ظاہر طور پر معلوم ہوتے ہیں جس میں کوئی خفائیں ہوتا اور بعض دفعہ اُن میں کچھ خفا و غموض رہتا ہے جیسے کوئی پردہ و حجاب درمیان میں حائل ہے۔

اور ایسے ہی امور مستقبلہ کے ادراک میں اختلاف ہوتا ہے کہ کبھی وہ واقعات مثلاً جنگ اور فتنے وغیرہ جو صدیوں کے بعد واقع ہونگے اُن پر ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی ایسے حالات مشاہدہ فرماتے ہیں جو ہزاروں برس بعد میں آنے والے ہیں۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کو مخلوق کے سنانے اور سمجھانے کے لئے اساطیر بنا اختیار کرنا پڑتا ہے جو قریب الغم ہو اور تمام طبقات انسان اس سے بلا اشتراک متفق ہو سکیں اس لئے وہ بے رفا اور ضرب الامثال استعمال کرتے ہیں جو عام فہم ہونے کے باوجود خواص کو بھی تسکین بخش ہوں۔ اُس کے کلام سے ہر شخص بقدر اپنی فہم و طاقت کے بہرہ اندوز ہوتا ہے اور نصیحت و حکمت حاصل کرتا ہے اور جب وہ حضرات دیکھتے ہیں کہ کسی سرو اور عقیدہ کی فہم و فکر زیادہ ہے تو اُس کو بقدر اُس کی وسعت ادراک کے زیادہ تلقین فرماتے ہیں۔ چنانچہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم نے امیر المومنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو جس قدر تلقین فرمایا اُس قدر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو نہیں بتایا۔ ایسے ہی اربابِ عمل و فہم عربوں کو جو کچھ تعلیم فرماتے وہ بدوی و وحشی عربوں کو نہیں بتاتے تھے اس لئے کہ علم نفس کے لئے البہا انہی ہے

جیسے بدن کے واسطے غذا اور غذا کا کمال یہ ہے کہ بدن کو قائم رکھے۔ اُس کی صورت کو کامل بنائے اور قوت میں از دیا کرے۔ اگر بدن ضعیف کو زیادہ اور قوی غذا دے دی جائے تو اُس سے ہضم نہ ہو سکے گی اور وبال جان ہو جائے گی۔ اور اُلٹا بیمار ہو جائے گا۔ ایسا ہی علم کا حال ہے کہ اگر نفس پر اُس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈال دیا جائے گا تو بجائے فائدہ کے اُس کو نقصان ہوگا۔

تلقین علم میں وہ صورت اختیار کرنی مناسب ہے جو طفل صغیر السن کے واسطے غذا میں کی جاتی ہے کہ اول دودھ پلایا جاتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ نرم و لطف غذا میں دے کر ایک مدت دراز میں اُس کو اس قابل کرتے ہیں کہ وہ قلیل غذائیں مثل گوشت و غلہ وغیرہ کی کھاسکے اور اگر ایک دم اُس کو قلیل غذا میں دی جائیں تو بچہ بیمار پڑ جائے اور بعض صورتوں میں ہلاک ہو جائے۔ ہمارا خیال ہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا وہ اس دقیق مضمون کو سمجھانے کے لئے کافی ہوگا۔

فصل نجم

(اس ماں میں کہ عقل ایک بادشاہ ہے جو تمام مخلوقات کا مالک حاکم و مطاع ہے)

جواب باری عروج لے جو ربہ عقل کو عطا فرمایا ہے وہ تمام مراتب سے اعلیٰ و افضل ہے اس لئے کہ تمام مبدعات و مخلوقات عقل سے کمتر اور اُس کے محتاج ہیں اور عقل سب کو اپنے فضائل و کمالات سے مستفیض کرتی اور امداد دینچاتی ہے۔

اگرچہ بعض ممکنات عقل سے بعید ہونے اور کدورت جسمانی میں آلودہ ہونے کی وجہ سے اُس کی اطاعت سے ہیلو تہی کرتے ہیں۔ لیکن جس وقت عقل کے منور چہرہ کی نذر بعضی زیارت کر لیتے ہیں تو فوراً اُس کے آگے سر تسلیم و انقیاد خم کر دیتے ہیں۔ پس

عقل کی مثال ایک بادشاہ کی سی ہے جو اپنے بعض خدام و عہدے علیحدہ اور پردہ میں رہتا ہے۔ مگر اُن کو دیکھتا رہتا ہے اور وہ نہیں دیکھ سکتے۔ پس اُس کی مخالفت و عدم اطاعت اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ سامنے نہیں ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہم کو نہیں دیکھتا اور جب وہ پردہ اٹھا دیتا ہے اور ملازمان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کو دیکھ رہا ہے تو دیکھتے ہی فوراً سرسجود ہو جاتے اور مخالفت سے باز آ جاتے ہیں۔ بہائم کا خاصہ ہے کہ انسان سے بالطبع خوف کرتے اور اُس کی خدمت کرتے ہیں باوجودیکہ بعض بعض جانور اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ کئی آدمیوں کے قابو میں بھی نہ آئیں اگر کئی آدمیوں کو یکڑ لیں تو سب مل کے بھی نہ چھوڑا سکیں اور تمام اعضا اُن بہائم کے قوت اور جہات میں انسان سے بڑے ہوتے ہیں لیکن ایک آدمی بہت قوی ہیکل حیوانوں پر حکومت کرنا اور اُن سے خدمت لیتا ہے یہ ساری فضیلت عقل کے سبب ہے۔ یہی حال انسان کا ہے کہ عوام جب کسی شخص میں حصہ عقل زیادہ پاتے ہیں تو اُس کی اطاعت کرتے اور اُس سے ڈرتے ہیں جیسے دیہات کے مقدم اور پنچ۔

اور یہ عقلاً یعنی مقدم وغیرہ اُس شخص کی اطاعت و ہیبت مانتے ہیں جو اُن سے عقل میں زیادہ ہو جیسے حاکم و مجسٹریٹ صلح و علیٰ ہذا القاس جج اور گورنر اور ولیراے وغیرہ۔ سب یہ ہے کہ عقل بالطبع مخدوم و مطاع ہے جہاں پائی جاتی ہے وہ دوسروں کو مطیع بنائے گی۔ حیوانات سے زیادہ عامہ ناموس میں پائی جاتی ہے وہ مطاع حیوانات ہوتے ہیں۔ اُن سے زیادہ مقدم وغیرہ میں پائی جاتی ہے لہذا عامہ اُن کی اطاعت کرتے ہیں۔ اسی طرح ترقی کرتے جائے اور جس میں سب سے زیادہ عقل ہو اُس کو تمام عالم کا مطاع و مخدوم پائیے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی شخص میں جس قدر فی الواقع عقل ہے اُس سے زیادہ سمجھی جاتی ہے اور اس بنا پر اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض تسلط و دست و حکومت پسند اصحاب جو اپنی شرارت اور چالاکی سے سردار بننا چاہتے ہیں، تیزی عقل و چالاکی کے ثبوت دیتے ہیں اور لوگوں کو ظاہر داری و تصنع سے تامل کر لیتے ہیں اور بے اوقات اپنے مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں۔

اس تمام بیان سے ناظرین کو واضح ہو گیا ہو گا کہ عقل کا مرتبہ کس قدر اشرف و افضل ہے اور وہ بالطبع مخدوم و مطاع ہے۔ تمام ممکنات اُس سے کمتر اور اُس کے خادم و اطاعت گزار ہیں اور اُسی سے امداد و اعانت حاصل کرتے ہیں اس لئے کہ عقل کا شرف و افاضہ ذاتی ہے اُس میں تصنع کو دخل نہیں۔

بعض ایسی صورتیں بھی ہیں کہ تصنع یا بخت و اتفاق سے بعض اصحاب مخدوم و حکومت حاصل کر لیتے ہیں لیکن اُن کے بیان کا یہاں موقع نہیں۔ مناسب ہو گا تو آئندہ تفصیل کی جائے گی۔

اس مضمون کو ہم نے علیحدہ باب میں اس لئے بیان کیا کہ معلوم ہو جائے کہ حلوگ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں ہوتے ہیں وہ ایسے آثار اُن کی عقل مقدس کے انہی آنکھوں سے دیکھتے ہیں جو ہم لوگ خرو و سماع کے ذریعہ سے نہیں معلوم کر سکتے۔ اسی وجہ سے وہ لوگ بالطبع اُن کی اطاعت کرتے ہیں اور اپنی جان و مال کو ان پر فدا کرتے ہیں۔ بلکہ حضرات انبیاء و مرسلین کے لئے اپنے اعزہ و اقارب اور اہل و عیال تک سے دستہ پی کرنے لگتے ہیں اور اُن کے حکم کے موافق اپنی خواہشات و لذات سے ہاتھ اٹھاتے ہیں اور بایں ہمہ جس قدر اُن سے خوف کرتے ہیں کسی شاہ جنماک صفت و نادرسطوت صاحب فوج و لشکر منصور و منظر سے بھی نہیں ڈرتے۔ ماد جو دیکہ بادشاہ اپنے بداروں کو غرت و دولت دیتا ہے اور اُن کی حاز و ناز و ناجائز خواہشیں بر لاتا ہے۔ بخلاف پیغمبروں کے کہ وہ لوگوں

کو شہوات و لذات و ناجائز سے روکتے اور منع کرتے ہیں۔

اس خوف و اطاعت کا سبب اصلی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ انسان و حیوان سب اُسی کی اطاعت کرتے ہیں جس کو عقل میں زائد دیتے ہیں اور اُس کے آثار عقل معائنہ کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض لوگ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں بھی اُن کی تکذیب کرتے ہیں اور بجائے اطاعت و انقیاد اُن سے دشمنی کرتے ہیں اور اُن کو بزرگ سمجھنے کے بدلے اپنے تئیں مغظم و محترم قرار دیتے ہیں۔ یہ شبہ سبکی نظر و عدم خوص کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے کہ تمام اشیاء کے خواص طبعی میں یہ امر عارض ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص کسی وجہ خاص یا غرض خاص کی وجہ سے اُن کے مجرای طبعی سے عدول و خلاف کرتا ہے۔ ایسے ہی مخالفین و کفار بھی بہ کلفت تصدیق و اطاعت سے عدول کرتے ہیں اور اکثر وجہ مخالفت نہایت قوی ہوتی ہے مثلاً احد کے سبب احکام نہیں مانتے یا اپنی سرداری کے زوال کا خوف کرتے ہیں یا خواہشوں اور لذتوں سے محروم ہونے کا اندیشہ اُن کو لاحق ہوتا ہے یا آبا و اجداد کے مراسم قدیمہ کی محبت مانع اطاعت ہوتی ہے وغیرہ۔

لیکن ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ عقل کا خاصہ طبعی بیان کیا کہ جہاں ہوگی مطاع رہیگی اور جس میں زیادہ ہوگی زیادہ لوگ اُس کے مطیع ہونگے اور امور طبعی کا یہی قاعدہ ہے کہ انسان کو اُن کے اوپر عمل پیرا ہونے میں کوئی دقت و تکلف پیش نہیں آتا۔ ورنہ عوارض تو ہر امر طبعی کے ساتھ لگے ہوئے ہیں۔ مثلاً لبا و قات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کی طبیعت کا مقتضا کوئی امر خاص تھا لیکن کسی سبب سے وہ اپنے مطبوع کو چھوڑ کر اُس کی صدا اختیار کرتا ہے اور اپنے نفس اور اپنے کائنات کے خلاف کام کرتا ہے مثلاً نر دل ہوتا ہے۔ لیکن شجاعت کا اظہار کرتا ہے۔ خیل ہوتا ہے مگر بہ تکلف سخاوت کرتا ہے۔ ظالم طبع ہوتا ہے لیکن کسی مجبوری و مصلحت سے انصاف کرتا ہے۔ ایسی

شائیں کثیر ہیں اور یہ انسان کے لئے ایک عجیب آفت ہے۔ ایسے شخص کو معجب کہا جاتا ہے۔

فصل ششم

(اس بیان میں کہ روئے صادقہ جزو نہوت سے)

نفس کی حقیقت اور اُس کی حرکت ذاتیہ کا حال ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس کے ساتھ نہوت کا بیان اور سب خواب بیان کر دینے سے یہ مسئلہ بخوبی ذہن نشین ہو جائے گا۔ تو م کی حقیقت یہ ہے کہ نفس آلات حواس سے کام لیتے لیتے جب تھک جاتا ہے تو آرام کرنے کے لئے اُن سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور آلات کو بے کار چھوڑ دیتا ہے۔ اُس وقت جو حالت طاری ہوتی ہے اُس کو خواب کہتے ہیں۔

یہ آرام اس لئے ضروری ہے کہ حواس آلات جسمانیہ ہیں اور جیسے تمام اجسام محنت سے تھک جاتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی تھکان عارض ہوتا ہے اُس وقت اُن کو ضرورت ہوتی ہے کہ آرام کریں اور آرام کے وقت طبیعت اُس کمی کو پورا کرے جو کام کرنے میں پیدا ہو گئی ہے۔ مثال اُس کی یہ ہے کہ آنکھ دیکھنے کا کام کرتی ہے اس طور پر کہ بطون دماغ کی شریانات میں حورِ صافی ہے وہ اُس عصبہ مجوفہ میں آتی ہے جو آنکھوں کے تلوں تک پہنچا ہے اور وہ رُوح اس درجہ لطیف ہے کہ آنکھ کے طبقات میں گزرتے گزرتے تحلیل ہو جاتی ہے اور آنکھ کے تل سے ایک متعارف بن کر نکلتی ہے جو غارِ جی روشنی سے (جو سنو رٹمس وغیرہ سے ہوا میں پیدا ہو جاتی ہے) استکمال نور کرتی ہے اور وہ شعلہ اُن اشیاء کی صورت سے جو باطنِ جسم کے جرمِ ثقیل (رطوبت جلد یہ) میں حاصل ہوتی ہے متکیف ہوتی ہے اور اسی تکیف و کیفیت کو رویت و نظر کہتے ہیں۔

پس جب اس طریقہ سے انسان اشیاء کو دیکھتا ہے اور روح مہذب و صافی بالکل تحلیل ہو جاتی ہے تو روح مکدر و غیر مصفی اُس کی جگہ آتی ہے۔ ایسی حالت میں انسان آنکھوں میں ایک تکلیف اور درد محسوس کرتا ہے اور اُس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دھندلا دیکھ رہا ہوں یا آنکھ میں ریت سا آگیا ہے۔ آنکھ کی تشبیہ حوض کی سی ہے کہ جس میں صاف پانی بھرا ہوا ہو اگر اُس میں کوئی سوراخ ہو تو اُس میں سے اول صاف پانی نکلے گا اور بعد کو مکدر اور گدلا۔ پس اگر اُس کا منفذ بند کر دیا جائے اور پانی پھر بھر دیا جائے تو حوض حالت اصلی پر رہے گا۔ ورنہ اُس کا سارا پانی ختم ہو جائے گا۔ ایسے ہی آنکھ میں سے روح صافی ختم ہو جائے تو ضروری ہے کہ اُس کا منفذ یعنی آنکھ کا تَل بند کر دیا جائے اور آنکھ کے پوٹے بھی بند ہو جائیں تاکہ روح صافی جو وسیلہ بصارت ہے پھر جمع ہو جائے۔ اور یہ حالت آنکھوں کے لئے ہمیشہ جاری رہنا چاہیے تاکہ افعال چشم اپنے مجرائے طبعی پر چلے رہیں اور اسی آرام و سکون کا نام خواب جو حسب بیان بالا آنکھ اور تمام حواس کے لئے واجب و لازم ہے۔

پس ایسی حالت میں کہ حواس معطل ہوتے ہیں نفس کو حرکت کا موقع نہیں ملتا۔ لیکن نفس کا بے کار رہنا ممکن نہیں۔ لہذا جب جزئیات خارجیہ اپنے ادراک کے لئے نہیں پاتا تو ان جزئیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے جن کو بذریعہ حواس کے پہلے ادراک کیا تھا اور قوت حافظہ کے خزانہ میں محفوظ تھیں۔ اور ان میں تصرف کرنے لگتا ہے بدین طور کہ بعض جزئیات کو بعض سے ترکیب دیتا ہے اور اُس ترکیب و تصرف سے جو ادراک حاصل ہوتا ہے وہ کبھی عجیب و نادر ہوتا ہے گویا غیب کی باتیں دیکھ رہا ہے۔ مثلاً انسان کو اڑتا ہوا دیکھتا ہے اور ایک اونٹ کسی پرندہ پر سوار ہے یا ایک گائے ہے جس کا جسم اسفل انسان کا ہے اور اسی قسم کے ترکیبات باطلہ دیکھتا ہے۔ ان سب کے صفات ظاہر کہتے ہیں (خواب ہائے پریشاں)۔

لیکن نفس جب خواب میں عقل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور درکاتِ حواس میں مشغول نہیں ہوتا تو ان اشیاء کو ملاحظہ کرتا ہے جو زمانہ آئندہ میں واقع ہونے والی ہیں اب اگر اس معائنہ میں اس کو حظِ وافر و بصیرت تامہ ہوتی ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے وہ صادق و صحیح ہوتا ہے جس میں تاویل کی حاجت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ نفس اس کو لعبینہ دیکھتا ہے اور اگر دلچسپی کم ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے بطور رفو اشارہ کے ہوتا ہے جو محتاج تاویل ہے اس کو روئے صادق و منام صادق کہتے ہیں۔ یہ جزو نبوت ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا یہی حال ہر وقت اور ہمیشہ رہتا ہے بیداری و خواب دونوں میں یہ کیفیت ان پر ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن دوسرے لوگوں کی صرف خواب میں یہ کیفیت ہوتی ہے اور وہ بھی کبھی بھی گاہے مابے۔ اور یہ صفت قصد یا تعلیم و تعلم سے حاصل نہیں ہو سکتی اسی وجہ سے اگر کوئی شخص تمام عمر میں اس قسم کا ایک خواب بھی دیکھے تو اس پر واجب ہے کہ نفس کی حالت اور اس کی سعادت پر غور کرے۔ اور سمجھے کہ سعادت نفس ہمیشہ باقی رہنے کی نعمت ہے لہذا اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرے اور سعادت دارین حاصل کرے۔

اللهم اهدنا الصراط المستقیم۔

فصل ہفتم

(نبوت و کمات میں کیا فرق ہے)

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم کمات کی حقیقت بیان کریں پھر اس میں اور نبوت میں جو فرق ہے اس کو ظاہر کریں۔

نفس کی اس قسم کی قوتیں اکثر ان اوقات میں ظاہر ہوتی ہیں جب کسی پیغمبر کی ولادت قریب ہوتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فلک میں جب کوئی ایسی شکل پیدا ہونے لگتی ہے جس سے عالم میں کوئی امراہم و انقلاب عظیم پیدا ہونے والا ہو تو اس شکل کے ظاہر

ہونے کی ابتدا سے اُس وقت تک کہ وہ شکل تام و کامل ظاہر ہو، چنانچہ ایسے موجود عالم
ظہور میں آتے ہیں جو اُس شے مقصود کامل کے مشابہ ہوتے ہیں۔ لیکن وہ وجود غیر مکمل
ہوتے ہیں اس لئے کہ اُن کا سبب یعنی شکل فلکی بھی غیر تام ہوتی ہے اور جب وہ شکل
آسمان میں تام و کامل ہو کر ظاہر ہوتی ہے اُس وقت عالم میں ایک ایسا مکمل وجود پیدا
ہوتا ہے جو اُس شکل کا مقتضا تھا مگر یہ وجود بہت تھوڑے سے وقت میں معرض ظہور
میں آتا ہے اس لئے کہ فلک ہر وقت مختلف حرکات کرتا رہتا ہے اور بہت جلد جلد اشکال
بدلتا رہتا ہے۔ پس وہ قوت کاملہ جو اُس شکل خاص کا مقتضا ہے ایک شخص میں یا دو یا تین
شخصوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہی شخص یا اشخاص اُس شکل کا اثر پورے طور پر قبول
کرتے اور بلا استیجاب تکمیل قوت کرتے ہیں اور جو انسان اُس شکل کے اتمام سے قبل
قریب زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں وہ ناقص القوت ہوتے ہیں اور جس قدر شکل تام سے
اُن کو بُعد ہوتا ہے اسی قدر اُن کی قوت میں نقصان ہوتا ہے۔

شکل مکمل کا اثر اس عالم میں بہ لباس نبوت جلوہ افروز ہوتا ہے اور اشکال ناقصہ
کے آثار کمانت کی صورت میں ظہور پزیر ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے ایک زمانہ طویل
کے بعد نبوت شخص واحد کو ملتی ہے یا بعض زمانوں میں دو اور تین شخصوں کو وحی کے
مبارک خطاب سے سرفراز فرمایا جاتا ہے۔

اب جیسی ضرورت ہدایت عامہ ناس کی مختلف ملکوں اور شہروں میں ہوتی ہے
اسی کے اقتضا سے حضرت باری جل و علا کبھی اُن انبیاء کو چند شہروں اور ملکوں میں
بھیجا ہے اور کبھی ایک شہر میں ایک سے زیادہ جمع فرماتا ہے۔

پس جب نبوت ظاہر ہو جاتی ہے جو اُس شکل تام کا اثر تام ہوتا ہے تو جو قوتیں اُس
مقدم و موخر پیدا ہوئی تھیں اُن کا نقصان و عجز قوت کاملہ نبوت کے مقابلہ میں ظاہر
ہو جاتا ہے۔ اسی سبب سے ہر نبی کے ظہور کے زمانہ میں اُن باتوں کی کثرت و توفیق

ہوتی ہے جس کا کمال و اتمام اُس نبی عالی مرتبت کے ذریعے سے دکھلانا منظور ہوتا ہے اسی بنا پر علمائے متکلمین نے فرمایا ہے کہ ”جو قوم جس صفت میں کمال لیاقت و غایت فضیلت کا دعویٰ رکھتی ہے اُس قوم میں اللہ تعالیٰ ایسا نبی بھیجتا ہے جو اُسی صفت میں کامل ہوتا کہ اُن لوگوں کو اپنے اظہار کمال کے معجزہ سے حیران و عاجز کر دے اور وہ کسی طرح اُس کے مقابلہ کی تاب نہ لا سکیں۔ اس میں یہ مصلحت ہے کہ اگر کسی دوسری قسم کا معجزہ اُس صاحبِ عظمت پیغمبر کو دیا جاتا تو لوگ یہ کہہ سکتے کہ تم نے ایسی چیز پیش کی ہے جس کو ہم نہیں جانتے اگر جانتے ہوئے تو تم سے بہتر کر دکھاتے۔“

علمائے متکلمین کا یہ قول صحیح ہمارے بیان کے مطابق ہے اور انھوں نے اصلی بات اچھی طور پر سمجھائی۔

اب کاہن کی حالت پر غور کرنا چاہیے کہ جب وہ اس قوت (کمانت) کو اپنے نفس میں محسوس کرتا ہے تو بالارادہ حرکت کرتا ہے تاکہ اُس قوت کی تکمیل کرے۔ لیکن چونکہ فی الحقیقت وہ قوت ناقص ہوتی ہے اس لئے امور حسیہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور کاہن ایسے علامات ظاہر کرتا ہے جیسے لوگ فال دیکھتے ہیں یا جانوروں کو آڑا کر تخمینہ دیکھتے ہیں یا کرتے ہیں (جس کو زبر کہتے ہیں) یا بعض لوگ سنگریزوں کو کھٹکھٹاتے ہیں کہ توجہ لکھو ہو اور ان کے علاوہ اور قسم کی ترکیبیں بھی کرتے ہیں۔ ایسے ہی بعض حرکات کاہن کرتا ہے تاکہ لوگوں کے سوالات کا جواب دے سکے۔ کبھی کاہن ایسا کلام موزوں و مسجع بولتا ہے جس میں اُس کو وزن و قافیہ کا تکلف بھی کرنا پڑتا ہے۔ اس سے اُس کا مقصود ہوتا ہے کہ جو اس کی طرف سے توجہ کو منعطف کر کے اُس کلام کی جانب مبذول کرے چنانچہ اس ترکیب سے اُس کا نفس لکھو ہو جاتا ہے اور اثر کمانت قوی ہو جاتا ہے اور جو زبان سے کہتا ہے وہی اُس کے قلب میں موثر و جاگزین ہوتا ہے۔

وزن صورتوں اور ترکیبوں سے جو حکم لگاتا ہے کبھی مطابق واقع ہوتا ہے اور

کبھی نہیں ہوتا جس کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنے نقصان کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ خود اپنی طرف سے تکمیل کرتا ہے اور خود ناکمل ہے اس لئے کبھی صادق ہوتا ہے کبھی کاذب اور اس قدر لرزل و مذذب حالت کے سبب خود اس کو اپنے احکام پر وثوق و اعتماد نہیں رہتا۔ پس اس خیال سے کہ اگر صاف صاف کوئی حکم لگایا اور غلط ہوا تو سر دبا زاری ہو جائیگی اور عوام میں وقعت جاتی رہیگی، اکثر بالقصد ایسے محفل و محل کلام کرتا ہے کہ اس میں دونوں پہلو نکلتے رہیں اور کبھی مکر کرتا ہے اور ایسی خبریں دیتا ہے جو فی نفسہ بالکل بیچ ہوتی ہیں۔ اکثر اوقات امر پیش آمدہ کی نسبت اس کے نفس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی تو ظن و تخمین سے کوئی بات کہتا یا پیشین گوئی کر دیتا ہے اور چونکہ بعض کاہن غایت افی انسانی سے قریب ہوتے ہیں اور بعض بعید اس لئے کمات میں مختلف درجات و مراتب ہوتے ہیں۔

بہر حال حضرات انبیاء علیہم السلام تمام کاہنوں سے اس اعتبار سے فرق و امتیاز رکھتے ہیں کہ احکام کمات میں کذب ضرور ہوتا ہے۔ دوسرے کاہن اکثر محالات کا ادا کرتے ہیں اس لئے کہ ان کو بعض باتیں منکشف ہوتی ہیں جو بظاہر محال ہوتی ہیں لیکن چونکہ بوجہ نقصان قوت کے وہ ان کی صحیح تاویل نہیں کر سکتے اس لئے بجنسہ بلاتا و دل و توجہ بیان کر دیتے ہیں اور وہ ناممکن الوقوع ہونے کے سبب ان کے عدم کمال کی علامت ثابت ہوتے ہیں اگر اتفاقاً کوئی کاہن صادق و سلیم المرئے ہوتا ہے تو وہ اپنے مرتبہ واقعی اور مقام اصلی سے تجاوز نہیں کرتا اور اپنی لیاقت و حالت کو اچھی طرح سمجھتا ہے ایسے صداقت پسند و ہوش مند کاہن کو جب کسی پیغمبر برحق کی زیدہ خالق مطلق کی رسالت و نبوت کا حال معلوم ہوتا ہے تو وہ فوراً اس پر ایمان لاتا ہے اور سب سے پہلے وہی تصدیق بخیرت کرتا اور فرائض تسلیم و اطاعت بجالاتا ہے۔ جیسا کہ سواد بن قارب اور طلحہ وغیرہ کی نسبت مروی ہے کہ یہ بڑے روشن ضمیر کاہن تھے اور جناب رشتہ انما بجا

پر بعد ق قلب ایمان لائے اور بڑے کامل الایمان اصحاب میں شمار ہوئے اور ان کا اسلام پر خاتمہ باکھیر ہوا۔

فصل ہشتم

بنی مرسل و بنی غیر مرسل کے بیان میں

بنی مرسل بہت سی خصلتوں اور صفتوں میں تمام انسانوں سے ممتاز ہوتا ہے جن میں ایک خصوصیت خاص یہ ہے کہ جو حقائق فاضلہ و فضائل کاملہ بنی مرسل میں جمع ہوتے ہیں وہ کسی انسان میں نہیں ہوتے۔ اور اسی مجمع حسنات ہونے کے اعتبار سے وہ سب سے اشرف و افضل ہوتا ہے۔

لیکن بنی غیر مرسل کی یہ شان ہے کہ ان پر اکثر حقائق امور منکشف ہوتے ہیں اور جو فیضان حضرت باری جل و علا کی درگاہ سے ان پر وارد ہوتا ہے اس سے بعد رسالت روحانیت خود مستفیض و متجلی ہوتے ہیں۔ اور ایسی روحانیت و نورانیت خدا داد ہوتی ہے کہ اسفل سے اعلیٰ کی طرف بتعلیم و تدریج ترقی کرنے کی ان کو ضرورت نہیں لیکن ان کو جو حقائق منکشف ہوتے ہیں ان کے دوسروں تک پہنچانے اور تبلیغ کرنے پر وہ مامور نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے ان کو ضرورت نہیں کہ امور منکشفہ میں قوت فکر یہ سے قوت خیالیہ وغیرہ کی طرف تجاوز و انحطاط کریں۔ البتہ یہ مرتبہ ان کو عنایت فرمایا جاتا ہے کہ احکام و ارشادات مفیضہ حقیقی جو ان کی طرف خطاب کئے جاتے ہیں کان سے سن سکتا ہے اور اس صفت عالیہ کو مناجات کہتے ہیں۔

ابا انسان جو برتبہ بنی غیر مرسل مشرف و مکرم ہو تمام انسانوں سے نہایت شرف و ممتاز ہوتا ہے اور باختصاص فیضان باری مخصوص ہوتا ہے اور مامور بہ تبلیغ و ہدایت نہیں۔ پس اگر انبیاء غیر مرسل کسی کو نصیحت و موعظت فرماتے اور نیکی و

پرسن گاری کی ہدایت کرتے ہیں تو صرف برنبے شفقت و خیر طلبی۔ ورنہ یہ ان کا فرض نہیں ہے۔ ان پر منجانب اللہ واجب و لازم نہیں کہ ہدایت مخلوق فرمائیں۔
نبی مرسل میں خصائل کثیرہ ہوتے ہیں۔ مگر غیر مرسل کو صرف گیارہ خصلتوں کی ضرورت ہے۔ گیارہ میں سے دس تو ایسی ہیں کہ امام و خلیفہ میں بھی جو نبی کے قائم مقام ہوتا ہے پائی جاتی ہیں۔ مگر ایک صفت نبی غیر مرسل کے لئے مخصوص ہے جو امام میں نہیں پائی جاتی وہ خصلت مخصوصہ یہ ہے کہ نبی غیر مرسل میں ایک قوت خاص ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ مبطل فیوض و انوار اُسی ہوتا ہے۔ اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ مدیجی ترقی کر کے بطریق فلسفی طلب حکمت و اخلاق فرمائے۔

فصل نہم

(اصناف وحی کے بیان میں)

قوائے نفس کے اقسام تعداد میں جس قدر ہیں اُسی قدر وحی کے اصناف بھی ہونے چاہئیں اس لئے کہ جناب باری کی بارگاہ سے جو فیضان و اکرام نفس ناطقہ پر بصورت وحی صادر ہوتا ہے اُس کو نفس یا تو اپنی تمام قوتوں کے ذریعہ سے قبول کرتا ہے یا بعض سے۔ پس ہر قوت کے اعتبار سے وحی کی قسم علیحدہ قرار دی گئی۔

تقسیم اول کے اعتبار سے قوائے نفس کی دو قسمیں ہیں ایک حس دوسری عقل اور ان میں سے ہر ایک اقسام کثیرہ رکھتی ہے اور ان اقسام میں سے بھی ہر ایک کی بہت قسمیں ہیں۔ حتیٰ کہ اقسام نفس کی جزئیات بے انتہا و بے شمار نکلتی ہیں اور یہ کثرت اقسام و تعدد اقسام اس وجہ سے ہے کہ نفس کے آلات کثیرہ و مدارک متعددہ ہیں لہٰذا نصاب کی تعین مصنف نے غالباً اپنی دوسری مشرح کتاب میں کی ہوگی۔ کیونکہ قدامتے فیستقین کی

کتابوں میں جو اس موضوع پر ہیں مختلف العدد و خصائل مدسج ہیں ۱۶ مترجم

اور ہر ایک کے اعتبار سے علیحدہ اُس کا نام اور قسم ہے۔

نفس کی وہ قوتیں جو جو اس میں پائی جاتی ہیں اُن کی بھی اقسام و اصناف ہیں بعض قسم جو اس کی ایسی ہے کہ اُس کا شمار مرتبہ نبات میں ہے اور بعض ایسی ہے جو حیوان بہیمی کے درجہ میں داخل ہے اور بعض جو اس افق انسان میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان سب جو اس میں وہ حاسہ جو افق انسان میں ہے رتبہ میں سب سے اعلیٰ و اشراف ہے یعنی حس سمع و بصیرت تفصیل اس کی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حیوان سب سے پہلے جو نفس کا اثر قبول کرتا ہے اور جس کے ذریعہ سے نبات سے متمیز و ممتاز ہوتا ہے وہ حس لمس ہے جو صدف نام جانور کے اصناف میں پائی جاتی ہے۔

اس سے اعلیٰ مرتبہ حس ذوق و شہم کا ہے جو اکثر کیڑوں اور پر دانوں وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔ پھر مرتبہ اخیر میں جب حیوان قواسم سمع و بصیرت قبول کر لیتا ہے تو شریف حیوان بن جاتا ہے جس کی کافی تفصیل ہم سابقاً بیان کر آئے ہیں اور امثلہ و تشریحات کے ذریعہ سے اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔

اس بیان سے یہاں یہ ظاہر کرنا سمجھانا مقصود ہے کہ حس سمع و بصیرت دیگر جو اس سے اس لئے شریف ہیں کہ یہ دونوں اوروں کی نسبت زیادہ بسیط ہیں اور ہیولی سے کم مخالط رکھتی ہیں کیونکہ یہ دونوں جو اس صورت امور کو قبول کرتی ہیں بغیر اس کے کہ اُن امور کی طرف مشغیل ہو جائیں بخلاف دیگر جو اس کے کہ وہ کسی امر محسوس کا اثر بغیر مخالطت و مداخلت اجسام اور بغیر استحالہ ہیولانیہ کے قبول نہیں کرتے یعنی خود جسم محسوس سے ملے بغیر حس نہیں کر سکتے۔

اور چونکہ حقائق کی صورتیں جو نفس پر مافوق سے وارد ہوتی ہیں ہیولی سے کسی قسم کا اختلاط و ملاہست نہیں رکھتیں، اس لئے حس سمع و بصیرت سے تجاوز نہیں کر سکتیں کیونکہ دیگر جو اس کی طاقت و استطاعت سے خارج ہے کہ اُن حقائق کو بوجہ اپنی مادیت و ہیولانیہ کے

کسی طرح بھی قبول کر سکیں۔

ہاں ہمہ یہ حقائق شریفہ و معانی بسیطہ جب سمع و لبصر کی طرف پہنچتے اور منتہی ہوتے ہیں تو خواہ مخواہ اُن حقائق میں ایک مادہ کا ایک اثر خفیف ضرور آ جاتا ہے۔ گویا ہیولی کا سایہ سا پڑ جاتا ہے۔ اور لباس ہیولانیت و مادیت سے فی الجملہ ضرور ملبوس ہو جاتے ہیں۔ لیکن وہ حقائق مادیت و کمورت اس سے زیادہ اختیار میں کر سکتے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو وہ معانی بسیطہ اپنی بساطت و تجرد سے خارج ہو جائیں اور یہ سراسر محال ہے۔

پس ظاہر ثابت ہو گیا کہ جس قدر شمار میں نفس کی قوتوں کے اصناف ہیں اُسی قدر گستی میں وحی کے اقسام ہیں۔

البتہ تین قسم کے حیوانات مذکورہ جو افی حیوان ہستی میں داخل ہیں اور نباتات سے قریب ہیں اُن کی قوتیں متشبیہ ہیں یعنی حس لمس و ذوق و شہ و حی کا مورد نہیں ہو سکتے۔ توی درجہ وحی کا یہ ہے کہ سوائے ان تین قوتوں کے باقی تمام قوتوں کے ذریعے سے نفس اُس کو قبول کرے۔

اس سے زیادہ قوی و بہتر وحی یہ ہے کہ نفس بعض قوتوں کے ذریعے سے اور اک و قبول وحی فرماتے اور بہترین و اعلیٰ درجہ وحی کا یہ ہے کہ نفس قوت واحدہ سے اُس کو قبول کرے۔
۵۔ ایں سعادت بزور بازو نیست تمانہ بخشد خداے بخشنده

فصل دہم

(نبی و مہنبی میں کیا فرق ہے)

اگرچہ تہی و مہنبی کا فرق عقلائے اہل نظر و حکماءے باخبر کے نزدیک صاف ظاہر و روشن ہے لیکن اُن لوگوں پر مخفی ہے جو عوام ہیں یا اپنے کو خاص جانتے ہیں لیکن فی الحقیقت فکر و تہیز میں عوام سے مشابہت رکھتے ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر

اس فرق کو بھی بیان کر دیں تاکہ مضمون کتاب تمام ہو جائے اور طوالت بھی نہ ہو۔
 ہم نہایت مفصل و مدلل طریقہ سے ثابت کر چکے ہیں کہ ہر نبی و پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام
 تمام انسانوں سے بوجہ اس خاص مرتبہ کے افضل و اشرف ممیز و ممتاز ہے جس کا بیان ہو چکا
 ہے۔ اور جیسا کہ عام و خاص اہل حاجات انسان لذات دنیاوی کی تحصیل کے محتاج ہیں اور
 ہمہ وقت ان ہی میں محو و منہمک رہتے ہیں، حضرات انبیاء ان خواہشوں اور لذتوں کی
 مطلق حاجت نہیں رکھتے اور بوجہ انہماک خالق و معارف جن کی طرف وہ مانوس و مائل
 ہو گئے ہیں ان حضرات کی توجہ ان لذتوں کی جانب سے منعطف و منصرف رہتی ہے۔

یہ حضرات معانی بسیطہ و تھنائی شریعہ کو دو طریقہ سے ادراک فرماتے ہیں ایک یہ ہے
 کہ ان تھنائی کو عام بیداری میں اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور کانوں سے سنتے ہیں جیسا
 کہ ہم سمع و بصیرت کی کیفیت اور اس کا امکان کسی فصل میں بہ تفصیل بیان کر چکے ہیں ایسا
 ادراک و علم احوال وحی میں سے ایک حال ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ یہ حقیقت حقہ جب
 مافوق سے فائض ہوتی ہے تو اس کا ابتدائی اثر بنی کی قوت ممیزہ یعنی عقل میں ہوتا ہے
 اس کے بعد بوجہ قوت اثر دوسری قوتوں میں جو عقل سے اسفل مرتبہ پر ہیں اثر کرتے کرتے
 انتہائی قوتوں تک جا پہنچتی ہے جو جانب اسفل میں ہیں (یعنی وہ قوتیں جو انسانی حیوان میں
 ہیں یعنی حس سمع و بصیر، دوسرا طریقہ ادراک تھنائی کا یہ ہے کہ سنتے ہیں مگر دیکھتے نہیں
 گویا وراہ حجاب یعنی پردے کے پیچھے سے سنتے ہیں۔ ان ہی دونوں صورتوں کی طرف
 جناب باری غرہ اپنے کلام پاک میں فرمانا ہے وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا
 أَوْ مِسْمًا أَوْ مِمَّا يَنْفَخُ فِيهِ مِنْ رُوحٍ أَوْ يُرْسِلَ فِيهِ مِنْ أَمْرٍ أَوْ يُرْسِلَ فِيهِ مِنْ أَمْرٍ أَوْ يُرْسِلَ فِيهِ مِنْ أَمْرٍ
 کلام نہیں کر سکتا یا تو بذریعہ وحی کے یا پردہ کے برے۔

طریقہ ثانیہ کی وحی کو انبیاء علیہم السلام جب سنتے ہیں تو ان کے قلب مبارک پر ایک
 خوف و وحشت طاری ہوتی ہے جس کے بعد سکون پیدا ہو کر درجہ و توقیعین حاصل ہو جاتا ہے

بہر حال وحی کی دونوں صورتوں میں جو حقائق و معارف اُن پر منکشف ہوتے ہیں اُن کو اپنے بنی نوع تک پہنچانے اور صراطِ مستقیم کی باحسن اسلوب ہدایت کرنے پر وہ حضرات جناب خداوندی سے مامور ہوتے ہیں۔ تاکہ لوگوں کے اخلاق و آداب کی درستگی کریں اور عامۃً ناس کے نفوس کو جہل و ضلال کی کدورت سے نکال کر منور و مزین فرمائیں۔ گویا انبیاء علیہم السلام امراضِ نفوس کے معالج ہوتے ہیں جیسا کہ اطباء امراضِ بدن کا علاج کرتے ہیں۔

بنی کا فرض ہے کہ لوگوں کو پاک شریعت پر چلائے جو پانی کے گھاٹ کے مشابہ ہے چونکہ شریعتِ پانی کے راستے کو کہتے ہیں اس لئے عرب نے مذہب کا نام شریعت رکھ لیا کیونکہ مذہب ہدایت کا راستہ ہوتا ہے۔ چونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام تبلیغ احکام خداوندی پر مامور ہوتے ہیں، اسی لئے ان کو اس کام میں بڑی صعوبتیں اور اذیتیں برداشت کرنی پڑتی ہیں اور ایسی ایسی تکالیف و شدائد سے سابقہ پڑتا ہے کہ موت بھی اُن کے مقابلہ میں ہیچ ہے اور اسی سبب وہ بزرگ اس فرض کے ادا کرنے میں موت تک سے نہیں ڈرتے۔ صفاتِ مذکورہ کا انسان یعنی جو بہ خلعتِ نبوت مشرف ہو اُس کو ایک خاص ملکہ اور عجیب قوتِ قلب کے تخییر کرنے اور اپنے کلامِ فیضِ نظام سے تسکین تام بخشنے کی ہوتی ہے اور ایسی تائیدِ ایزدی حاصل ہوتی ہے کہ ہر انسان کو اپنے حکم اور اپنی رائے کی طرف کھینچ لیتا اور مطیع کر لیتا ہے اور وہ اپنے مقصودِ عظیم کو ظاہر کرنے اور عام فہم بنانے کے لئے صرب الامثال مناسب موقع و مقام لاسکتے اور اُن کے ذریعے سے ہدایت عامہ دلا سکتے ہیں نیز نبی میں اُن خفایاں و حقیقہ و معانی لطیفہ کو مختلف پیرایوں میں ظاہر کرنے کی ایک قدرتِ خاص ہوتی ہے۔

ہاں ہمد نبی میں جالیس سے اور خصائلِ مختصہ ہوتی ہیں جو دروسِ انسانوں پر نہیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن مبتدی بنی کا ضد ہوتا ہے کیونکہ وہ دنیاوی لذتیں اور خواہشیں حاصل کرنا چاہتا ہے اور حضرات انبیاء اُن کو چھوڑنا چاہتے ہیں۔ پس اگر مبتدی مال یا نعمتِ دنیا

کھاج یا خوش حوراک و خوش پوشاک وغیرہ کا خواہاں ہوتا ہے تو گولینے مطلوب کو کتنا ہی چھپائے اور عوام پر ظاہر نہونے کی کوشش کرے لیکن بالآخر اُس کا پردہ فاش ہو جاتا ہے اور تھوڑے ہی دنوں میں لوگوں کی نظروں میں حقیر و رسوا ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لذائذ و شہوات کے آس پاس چکر لگاتا ہے اور اُن کے حصول کی فکر میں رہتا ہے۔ پس باوجود اخفا کسی نہ کسی طرح طلب دنیا کی جھلک اُس کے حرکات و سکنات میں مخلوق کو نظر آتی جاتی ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایسا دعوے میں متنبی کی جالا کیوں اور ترکیبوں سے معمولی عقل و بالغ کے لوگ اُس کے فریب میں آجاتے ہیں خصوصاً جب کہ وہ خاموشی و قنوت، زہد و عبادت اختیار کرتا ہے۔ اور لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے اپنے اوپر کم خرچ کرتا ہے اور دوسروں پر سخاوت کرتا ہے اور کبھی ایسے شعبہ و ضرب گنگ دکھاتا ہے کہ کم عقل عوام اُن کو خرق عادت و معجزات تصور کرتے ہیں اور اُس کو نبی و مہدی من اللہ سمجھنے لگتے ہیں۔ ایسے وقت میں جب اُس سے حقائق اشیا و امور مبدء و معاد دریافت کرتے ہیں جو انبیا سے دریافت کئے جاتے ہیں اور جن کے معلوم کرنے کا عوام و خواص کو اشتیاق رہتا ہے تو اُس کو سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ وہ مندرجہ ذیل دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ جواب کا اختیار کرتا ہے۔ اول یہ کہ انبیاء علیہم السلام پر جو کتب سماوی نازل ہوئی ہیں اُن میں یا اُن کی احادیث میں امور مستفسرہ کی بابت جو کچھ بیاں ہوا ہے اُس کا اعادہ کرتا اور اپنے معتقدین کو فریب و قرب اُن ہی الفاظ سے جواب دیدیتا ہے۔ لیکن وہ (متنبی) اُن احادیث پیغمبر و آما کتب سماویہ کی شرح و تفسیر نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ اُن میں مطالب واقع بمقابلہ اور موافق حقیقت تشبیہیں ہوتی ہیں مگر اُن آیات و احادیث کے الفاظ مختلفہ اور اسرار مختلف ہوتے ہیں جن کا سمجھنا ہر آدمی کا کام نہیں دوسرے یہ کہ متنبی نہ گام ہتھکڑا اپنی طرف سے بہ بکلف کلام بناتا اور جواب دیتا ہے۔

اور چونکہ وہ بقیہ معانی لطیفہ و مسائل غامضہ سے (جن کا اُس سے سوال کیا گیا ہے)

ناواقف ہے اور بغیر تائید ربانی جواب دیتا ہے اس لئے اس کا کلام مضطرب ہوتا ہے اور ایک کلام دوسرے سے متناقض ہوتا ہے اور اس کے جوابات میں اختلاف کثیر پایا جاتا ہے اور اسی تناقض و اختلاف سے اصحاب نظر و ارباب فکر اس کا برحق و من جانب اللہ نہ ہونا معلوم کر لیتے ہیں۔

مسائل ثلثہ اثبات صانع و احوال نفس و نبوت کے متعلق جو کچھ ہم کو بیان کرنا تھا کافی طور پر بیان کر چکے۔ اس سے زیادہ تفصیل و تشریح اس کتاب کی شرط اختصار کے خلاف تھی اس لئے اسی قدر بیان پر اکتفا کیا گیا۔
جن مقامات کی تفصیل و تشریح کی ضرورت ہے اس کو ہم اپنی کتاب الفوائد الاکبر میں بیان کرینگے جس کو عنقریب لکھنے والے ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ وہو الموفق المعین۔

تالیف ————— طبع

(ماہ جون ۱۹۲۳ء)